



Jubilej katoličkog apologete o. Alberta M. Weissa, O. Pr.

Fra D. Mandić, Freiburg u Švajcarskoj.

Prošlih je dana slavila katolička misao jednoga od najvećih svojih živih pobornika. Sv. Otac Pijo X. dao je prvi znak svojim vlastoručnim pismom dne 9. travnja i službenim breve-om slijedećeg dane upravljenim o. Albertu M Weissu. Mig je svojega Oca cijeli katolički svijet jednoglasno poprimio i veselo se pridružio svomu Pastiru, da slavi sedamdesetgodišnjicu velikoga katoličkog apologete o. Alberta Marije Weissa, sveuč. profesora u Freiburgu u Švajcarskoj. Čas još nije došao, gdje bi se moglo sve reći, što je o. Weiss učinio i pretrpio za kat. Crkvu i za čistu kršćansku misao. Ali zato ipak ne smije „Bogoslovska Smotra“ propustiti ovu zgodu, a da ne izazove u pamet svojih čitatelja glavne crte iz života velikana, koji je osijedio u službi vjere i znanosti. Ovaj kolikogod nepotpuni prikaz neka bude izraz našega dubokoga štovanja, iskrene ljubavi i zahvalnosti velikomu čovjeku, uzor redovniku i zaslužnom učitelju o. Albertu M. Weissu.

I. Život u borbi za istinu.

O. Albert Marija Weiss ugleda svijetlo 22. travnja 1844. u Judersdorf-u u južnoj Bavarskoj. Otac mu je bio ugledni švapski liječnik dr. Franjo P. Weiss, a majka mu je Katarina potjecala iz bogate mjesne porodice Steiger. Dragi ih je Bog bio oboje obdario osobitim vrlinama uma i srca, da bi mogli biti dostojni odgojitelji Njegova velikog sluge o. Alberta Weissa. Roditelji su malog Adalberta dobro shvatili svoju uzvišenu kršćansku dužnost i časno je ispunili. U malom, ali dragocijenjenom

spisu „Tabitha“[1] podigao je zahvalni sin neprolazni spomenik svojim vrijednim roditeljima, njihovim vrlinama i uzornoj kršćanskoj obitelji, u kojoj je sam srećno proveo prve dane svoga zemaljskoga života. Mali je Adalbert baštinio sve vrline svojih dobrih roditelja pa i njihov veliki um. Čim je stupio u osnovnu školu, mjesni je učitelj s ponosom zabilježio u školskom ljetopisu, da još nigda nije vidio tako nadareno dijete, kao što je mali Adalbert Weiss.

Dr. Franjo P. Weiss bio je veliki ljubitelj grčkoga jezika i klasičnih starina, pa je htio, da i njegov Adalbert steče temeljitu klasičnu naobrazbu. Zato ga pošalje g. 1853. u Ludvikovu gimnaziju u Monakov, tu novu Atenu njemačkog naroda. Da ne bi mladić daleko od roditeljskog oka zanemario sebe i svoju sv. vjeru, otac ga povjeri marnoj brizi redovnika Benediktinaca, koji su upravljali s gimnazijom spojenim zavodom Hollandeum-om. G. 1860. umre Adalbertov otac, žrtva svoje zvanične službe, a mati mu se preseli u Monakovo, da se što bolje posveti odgoju svojih trojice sinova, koji su tu pohađali srednje i više škole. Slijedeće godine Adalbert položi ispit zrelosti s odlikom i prijeđe na mjesno sveučilište, da bi se usposobio u filozofiji i bogosloviji. Na monakovskom sveučilištu osta od g. 1861. do g. 1866. Povijest je slušao kod glasovitoga profesora Cornelius-a, orientalistiku a osobito arapski kod Maxa Müller-a. U bogosloviji je brojio među učiteljima jednoga Döllinger-a, Haneberg-a, Reitmayr-a, Tholhofer-a i dr. Monakovsko je sveučilište, hvala umnomu povjesničaru Döllingeru, bilo od kojih trideset godina pravo žarište kršćanske prosvjete i jaki bedem kat. Crkve u Njemačkoj. Nažalost to ne potraja dugo. Isti se Döllinger, u koga je cijela kat. Njemačka s ponosom upirala svoje oči, spremao da sramotno izda katoličku misao i da zabaci kršćansku sv. vjeru, za koju je sam toliko uradio. Površno teološko poznavanje, učenjačka preuzetnost, slaboća karaktera i pogubni utjecaji oholice učiniše od velikoga branioca katol. Crkve njezina najvećega protivnika u XIX. stoljeću. U zloglasnim Odeonskim konferencijama na 5. i 9. travnja 1861. poruči Döllinger cijelomu svijetu, da on više ne ljubi kat. Crkvu, da on mrzi rimskoga papu. Döllinger ipak osta još punih 10 godina

[1] Tabitha, ein Künstlerleben im Kleinen nalazi se u prilogu poznatoga Weissova djela Kunst zu leben, Freiburg i Br., Herder, 1910., str. 528–548.

u krilu sv. Crkve i zadrža na nesreću svoju stolicu na teološkom fakultetu u Monakovu. Döllingerov ugled i Döllingerova grozničava radinost pretvoriše za čas monakovsko sveučilište u pravo leglo liberalnih i protivukatoličkih ideja. U takvoj je atmosferi naš Adalbert Weiss nastupio i svršio svoje bogoslovne nauke. Stari se ljudi obično rado sjećaju svojih mladih dana i u ružičastim bojama boje godine svog akademičkoga života. O. Weiss čini u tomu veliku iznimku. On se ni danas ne može bez suza da sjeti svojih učitelja, njihovih predavanja i njihova odgoja. U njegovo se doba nije govorilo budućim svećenicima nego o „znanosti", naravno o „njemačkoj znanosti", jer tada ljudi izvan Njemačke nijesu znali ni misliti a kamoli znanstveno raditi! I u ime te „njemačke znanosti" svećenički su se pripravnici učili mrziti papu, omalovaživati crkvenu predaju i slobodno njemački misliti. Weissov lijepi talenat nagovješćivao je u njemu jednoga velikoga „njemačkog učenjaka". To nije moglo izbjeći oštrom oku Ignacija Döllingera. Jedina je bila sreća za o. Weissa, da je našao u učenom orientalisti i pobožnom opatu Hanebergu svoga vjernoga anđela čuvara.

G. 1866. stupi Adalbert u svećeničko sjemenište u Freising-u kod Monakova, gdje bi zaređen za svećenika na 27. srpnja slijedeće godine. G. 1867. bude ponovno pozvan u Monakov, da se pripravlja za učiteljsku stolicu bogoslovije. Nakon dvije godine imenuje ga njegov nadbiskup docentom u Freising-u, a monakovsko mu sveučilište naloži, da obađe glavnija njemačka sveučilišta, da pregleda metode i strukovne namještaje i da o tom izvijesti ministarstvo nastave, da bi provelo možebitne promjene na bavarskim sveučilištima. Tako dođe Weiss u Bonn, gdje osta preko ljetnoga semestra 1869., i u Tübingen, gdje se zadrža cijeli zimski semestar g. 1869.-70. U Bonnu je slušao orientalistu Gildemeister-a, a u Tübingenu rabinistu Himpel-a. Na istom je putu najkraće slušao povjesničara Hefela, dogmatičara Kuhn-a i egzegetu Aberle-a. Na povratku u Monakov položi doktorski ispit iz teologije na 30. srpnja 1870. s notom „prorsus insigniter" i domala bi imenovan redovitim profesorom u svećeničkom sjemeništu u Freising-u. Tu ga je čekala teška zadaća: borba protiv duha svojih vlastitih učitelja. Providnost je htjela, da se baš pred katedrom Döllingerovom odgajao svećenik, koji je doskora imao biti najveći protivnik duhu svoga učitelja!

Duboki pogled u crkvene znanosti i odgoj klera u Njemačkoj, žalosni pad mnogih njegovih učitelja (Döllinger izopćen na 17. travnja 1871.) kao i težnja za kršćanskom savršenošću potakoše Weissa, da što prije ostavi svijet i da se zakloni u samostanske zidine. I ako se još god. 1872. Weiss odlučio, da stupi u redovnički stalež, to mu ipak nije bilo moguće prije g. 1876. ispuniti svoju želju. Za to vrijeme nastavi svoj blagosovljeni rad u svećeničkom sjemeništu u Freising-u i dovrši sve predradnje za novo izdanje Wetzer-Welteova crkvenog rječnika (Kirchen-Lexikon). Nakon četiri godine napornog rada predade Weiss potpuni nomenclator kardinalu Hergenröther-u, koji ga nepromijenjeno usvoji u drugom izdanju spomenutog rječnika, a sam se povuče u dominikanski samostan u Gracu, u našoj monarkiji. Monakovski nadbiskup Grgur von Scherr potpisujući na odlasku „litterae testimoniales" sa suzama reče prisutnima: „Danas gubim najvećega teologa i najboljega svoga svećenika!" I sigurno biskup nije mnogo pretjerao u svojim riječima!

Na 19. srpnja 1876. oblačio je dr. Adalbert Weiss bijelo odijelo sv. Dominika i uzeo ime svoga glasovitoga zemljaka Alberta Velikoga. Albert Veliki i njegov još veći učenik sv. Toma Akvinski i bili su glavni pokretači, da se dr. Weiss odlučio baš za red sv. Dominika. Weiss je još tada dobro uviđao, da je jedini spas katoličkoj bogosloviji, ako se prihvati drevne mudrosti stagirskog filozofa i ako se povrati k zdravoj školastičnoj bogosloviji Alberta Velikoga i Tome Akvinskoga.

Od g. 1877.—1883. predavao je o. Weiss moralku, sv. Pismo, hebrejski, crkveno pravo i crkvenu povijest u samostanu u Gracu. Svestrani talenat i svestrana priprava mladog redovnika, potpuno su zadovoljavali tim različitim i mnogostrukim predmetima. Svestranost jedna je od glavnih crta Weissova talenta i Weissovih mnogobrojnih djela. Predavanjem mnogostrukih predmeta Weiss je samo popunjao svoje široko znanje i pripravljao tvrdu podlogu velikomu djelu, što mu ga je Providnost imala brzo pokazati.

Weiss je bježao svijet, ali svijet nije mogao pregoriti Weissa. Nijesu prošla ni četiri mjeseca iza Weissove redovničke profesije, kad mu prispije prešni poziv od uvaženoga bavarskoga grofa Ludvika zu Arco-Zinneberg, da bi učinio u budućoj korizmi nekoliko predavanja za naobražene krugove u Monakovu.

Weiss nije mogao odbiti taj plemeniti poziv, osobito ne u doba, kad je Monakov bio središte starokatoličke propagande, kada su pravi katolici osjećali veliku potrebu pravoga svijetla i izdašnu potporu svih dobro mislećih sinova. Prva su predavanja imala toliki uspjeh, da ih je predavač morao periodično nastavljati za dulji niz godina. Iz tih predavanja niče najveće djelo o. Weissa: „Apologie des Christentums vom Standpunkte der Sittte und Kultur". Prvi svezak izađe god. 1878., a peti i zadnji g. 1889. Ovo epohalno djelo otvori nove putove katoličkoj apologetici. Prije su naime apologetičari jedino ili glavno branili kršćansko vjerovanje, Weiss brani kršćansko življenje; prije se branilo kat. dogme, Weiss brani kršć. moral; prije se dokazivala potreba kršćanstva u ime svijetla i istine, koje čovjek jedino u kršćanstvu može naći, da ljudski živi, Weiss dokazuje potrebu kršćanstva radi njegove životne sile, bez koje ne može čovjek ni ono sve izvesti, što mu zdravi razum veli, da mora raditi. Ovim djelom bi osigurano Weissu jedno od prvih mjesta u redovima katoličkih učenjaka.

Kao predradnje spomenutoj Apologetici mogu se brojiti slijedeća Weissova djela: „Die altkirchliche Pädagogik" (1869.), „Protestantische Polemik gegen die katoliche Kirche" (1874.), „Gesetze für Kapitalzins und Arbeitslohn" (1883.). U zadnjem djelu stupa pisac neustrašivo protiv modernom kapitalizmu, jasno i učeno izlaže i brani staru kršćansku nauku o kamatama i lihvarstvu.

G. 1883. pozvaše i našega o. Weissa u Rim, da surađuje na Leonovu izdanju djela sv. Tome. Nažalost rimska ga malarija domala prisili, da se povrati kući u Austriju. Poslije oporavka dobije od generala reda znamenitu misiju u svrhu organizacije reda u Bavarskoj, Luxemburgu i Belgiji. G. 1887. povrati se u Beč, gdje su ga čekali gotovo isti školski predmeti, koji i u Gracu. U Beču se otvori široko polje našemu neumornomu radniku. Za dušobrižništvo, za propovijedaonicu, za znanost i za socijalni rad Weiss se osjećao zvanim i svagdje je brao jednaki uspjeh i jednake lovorike. U ove godine spada i blagoplodno prijateljstvo o. Weissa s austrijskim socijalnim reformatorom baronom K. von Vogelsang.

God. 1889. podiže se novo katoličko sveučilište u Freiburgu u Švajcarskoj. Glas, da dolazi na novu univerzu glasoviti

kat. apologeta i sociolog o. Albert M. Weiss, izazva silno oduševljenje u krugovima prijatelja i slušača freiburške akademije. I s pravom! Weissova osoba i zasluge brzo su imale postati jedan od najljepših uresa mlade kat. univerze u Freiburgu. S ljetnim semestrom g. 1890. započne Weiss svoja brojno posjećena predavanja o narodnoj ekonomiji. Nakon tri godine bude nakratko pozvan u Beč, ali se već g. 1895. stalno nastani u Freiburgu, gdje i danas blagosovljeno djeluje na katedri kršćanske apologetike.

Uz mnogobrojne zvanične i svećeničke dužnosti Weiss je i u Freiburgu nalazio vremena za svoj plodni književni rad. G. 1893. izađe krasno Weissovo djelce Lebensweisheit in der Tasche, a g. 1900. Kunst zu leben. Oba su djela namijenjena učećoj mladeži. Prvo ima više apologetički značaj, a drugo didaktični. I jedno i drugo djelce prava su dva biserzrnca u kršćanskoj literaturi. Zato nije čudo, da i bolji protestanti posižu za tim daleko rasprostranjenim djelima.

Izbrojiti sve članke, sve prikaze i ocjene, što su u ovo zadnje doba istekli iz neumornoga Weissova pera, bilo bi gotovo nemoguće. Historisch-politische Bläter, Literarische Rundschau, Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Vogelsangov Monatschrift für christliche Sozialreform, Zeitschrift für deutsches Altertum, Allgemeine deutsche Biographie, i t. d. broje ne jedan Weissov članak u svojim stupcima. Ali svakako treba spomenuti Linzer theologisch-praktische Quartalschrift. Ovdje je stao naš o. Weiss punih 20 godina na prvoj straži i budnim okom pratio kretanje moderne misli i modernog života. Ni najmanji dašak modernog duha, ni najmanji kret neprijateljskih četa nije mogao izbjeći budnom čuvaru sv. Siona. Na vjerskom, na socijalnom i na političkom polju, svagdje i svuda slijedio je neumorni borac neprijatelja stopu za stopom, korak za korakom. Od broja do broja čitao bi kat. svijet u uvodniku Linzer Quartalschrift-a, kako stoje neprijateljske pozicije, kamo kreće duh moderne misli.

S g. 1904. stupi o. Weiss u drugu, novu periodu svoga zaslužnoga književnoga rada. Te godine ugleda svijetlo njegovo epohalno djelo: „Die religiöse Gefahr". U tom djelu raskrinka pisac svojim promicavim okom i neustrašivim srcem modernu misao i jasno pokaza katoličkomu svijetu veliku po-

gibao, koja prijeti kršćanskoj vjeri od one struje u kat. Crkvi, koja ide za tim, da se Crkva reformira u duhu vremena, da se kršćanska misao pomiri s naprednim modernim duhom. Novo Weissovo djelo zabezeknu cijeli svijet. Žive se kritike digoše sa svih strana. Netko veli: klapi, netko: pretjerava, a malo tko: ima pravo! Ali ne prođoše ni tri godine, kad osvanu glasovita okružnica Nj. Svetosti Pija X. „Pascendi dominici gregis". Sad svijet upozna, da Weiss nije klapio, da je Weiss imao pravo.

Kad nenadano preminu g. 1905. neprežaljeni kritičar o. H. Denifle, ostade mu nedovršeno veliko djelo „Luther und Luthertum". Denifle je prvi u svom epohalnom djelu izveo Martina Luthera pred forum katoličke znanosti. Zato nitko na katoličkoj strani nije mogao prežaliti, da bi to djelo ostalo nedovršeno. Po nalogu samoga vrhovnog Pastira ta časna ali teška zadaća zapade našega o. Weissa. Domalo oglasi Weiss finu i teološko veoma znamenitu „Lutherpsychologie" (1905.). G. 1906. izađe prvi svezak Denifle-ova djela u drugom prerađenom izdanju, a već g. 1909. ugleda drugi od samoga Weissa napisani dio. Tim je Weiss dovršio poraznu borbu protiv neprestano nasrljivomu neprijatelju. Denifle-Weissov „Luther und Luthertum" najbolja je apologetika našega vremena proti pseudoproroku XVI. vijeka i njegovoj pseudoreformaciji, protestantizmu.

Srditi protesti, što se digoše proti Weissovoj „Die religiöse Gefahr" i Denifle-Weissovu „Luther-u", pretvoriše se u pravi orkan, kad ugleda svijet zadnje djelo sijedoga starca „Lebens- und Gewissens-Fragen der Gegenwart" (u dva sveska kod Herdera u Freiburgu u Br. g. 1911.). Svijet ima pravo! Zadnje Weissovo djelo i nije drugo nego sistematično ispitivanje i pobijanje mnogobrojnih vjersko patoloških pojava našega doba. Tankoćutni moderni čovjek ne ljubi, da mu se iznosi pred oči crna slika njegove bolesne duše, da mu se kaže istina. Pa ni oni, koji se s pravom ponose katoličkim imenom, ne mogu svi da oproste Weissovoj dosljednosti i Weissu dalekovidnom oku. U dubokoj kritici takozvane „christliche Basis" (Lebens- u. Gewissens-fragen. I. str. 66. sl.) Weiss se dotakao i radničkih društava i upozorio pak vođe na veliku pogibao, kojoj izlažu vjeru kat. radnika i preporučio im osobitu opreznost. To je po sudu mnogih bilo previše. Odatle poznata vika na našega o. Weissa. Ali i ovaj put Rim dade potpuno pravo sijeđomu

borcu za nepromjeniva kršćanska načela u poznatoj okružnici „Singulari quadam“ g. 1912.

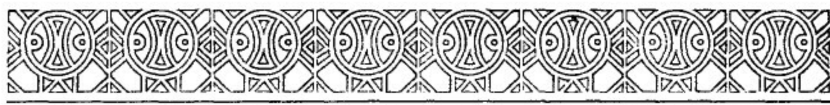
II. Čovjeku, kršćaninu i redovniku.

O. Albert M. Weiss bez sumnje je jedan od najvećih kat. živih učenjaka. U njemu danas pozdravlja katolička znanost jednog od velikih svojih filozofa i teologa, povjesničara i orientalista, pedagoga i sociologa, a na prvom mjestu svoga velikoga apologetu. Mi se mislimo drugi put navratiti na književni osobito apologetski rad našega o. Weissa, ovaj put nam samo još preostaje, da ukratko iskažemo naše dužno poštovanje čovjeku, kršćaninu i redovniku. O. Albert M. Weiss, veliki je i zaslužni učenjak, ali je još i veći i zaslužniji čovjek i kršćanin. To je jedna od najljepših i najsimpatičnijih ličnosti, koje danas rese divno nebo katoličke Crkve. Ova zemlja ne će nigda znati, koliko blago i kolike kršćanske kreposti krije bijela halja skromnog redovnika, ali što svak znade i što svak može vidjeti, zove se neumorna Weissova radinost, čvrsti i plemeniti Weissov karakter, velika i neograničena Weissova ljubav za sv. kršćansku vjeru, za katoličku Crkvu i za sv. Stolicu. Na 17. svibnja t. g. slavio je Weiss sedamdesetgodišnjicu svoga života u krugu svojih učenika, koji ga štuju, i svojih kolega, koji se s njim ponose. U oprosnom govoru Weiss nije za se kupio učenjačkih lovorika niti učeničkih laskavih priznanja. Što je on jedino želio, što je on jedino molio, bilo je to, da njegovi učenici dobro zapamte, da njegovi drugovi i da njegova univerza nigda ne zaborave, da je o. Weiss uvijek bio odano dijete sv. Oca pape, da se neprestano borio za našu sv. vjeru i da je uvijek ljubio sve, što se zove katoličkim imenom. To je istina! Zato jamči cijeli Weissov život, zato jamče sva njegova djela. Weissov primjer i Weissov uzorni život djeluju isto toliko na freiburškom sveučilištu, koliko i njegova neumrla Apologija, koliko i njegova majstorska predavanja. Uspomena Weissova ostaje neizbrisiva u srcima svih onih, koji imadu sreću vidjeti i upoznati toga učenoga i svetoga redovnika.

Na svrhi neka nam bude dopušteno prepisati vlastoručno pismo Nj. Sv. pape Pija X., koji najbolje poznaje i koji je najbolje u stanju ocijeniti sve vrline i sve zasluge sijedoga Weissa za svetu našu vjeru i za kat. Crkvu. Papino pismo ovako glasi:

Dilecto filio Religioso Viro Patri Weiss in Ordine Praedicatorum sodali ad exemplum, doctori eximio, de re catholica optime merito, in Universitate Friburgensi in Helvetia institutori praestantissimo, aetatis suae annum septuagesimum prope diem feliciter complenti glatulamur ex animo, et fausta quaeque ac felicia ad multos etiam annos a Domino adprecantes, grati et benevolentis animi testem, Apostolicam Benedictionem peramanter impertimur. Ex Aedibus Vaticanis die 9. Aprilis 1914. Pius PP. X.





Moral i religija u Kantovoj filozofiji.

Piše: Dr. Stjepan Zimmermann.

Kantova se metafizika osniva na rezultatima spoznajne nauke kriticizma. Budući da se za mogućnost znanstvene (općenite i nužne) spoznaje iziskuju stalni uvjeti, za to se, veli Kant, ovi uvjeti nalaze u svijesti ljudskoj a priori, biva neovisno o percetivnom spoznajnom elementu. Počinivši Kant ovu temeljnu pogrešku — u koliko je naime stavio (već u Uvodu za 1. izdanje Kritike čistog uma; ed. Kehrbach p. 35.) uvjete za mogućnost znanstvenog iskustva isključivo u ljudsku svijest — logičkom je nuždom otuda izveo princip o vrijednosti naše spoznaje. Razumni subjekat nije u izricanju općenitih i nužnih sudova usiljen ravnati se po objektivnim snošajima spoznatljivog bitka, već usuprot on sâm unaša te snošaje u „slijepu" predodžbenu gradju. Dosljedno valja reći, da iskustveno naše znanje obuhvata predmete isključivo u koliko su tvorina razumne djelatnosti. Budući pako da se razumna funkcija veže na osjetnu zornost (predočavanje, Anschauung), za to sva naša spoznaja vrijedi samo za osjetne pojave. Pozitivno sticanje znanja ograničeno je na fenomenalni svijet, a stvar o sebi (das Ding an sich) jest samo problematične vrijednosti, naime ona bi mogla biti predmet razumne intuicije. Pomisao stvari o sebi tek ograničuje vrijednost naše spoznaje tako, te na samu stvar o sebi ne smijemo primijeniti nijednog predikata, koji vrijedi za iskustvene predmete. Na ovom se razlikovanju izmedju fenomenalnog i inteligibilnog svijeta osniva Kantova nauka o moralu i religiji, pa za to nam je ovdje u kratko izložiti teoretske principe kriticizma, u koliko su u svezi s etičkim problemom.

I. Teoretski principi kriticizma.

1. Rekosmo da Kantova filozofija ispituje one uvjete u svijesti ljudskoj, koji a priori omogućuju znanstvenu (teoretsku i praktičku) spoznaju. Za općenito razumijevanje Kantove filozofije u prvom se redu dakle iziskuje, da znamo, što kod Kanta znači svijest, i u kojem smislu je svijest ljudska najviši uvjet spoznaje. U onom odsjeku „Kritike čistog uma," gdje se govori o sintezi rekognicije (p. 118.), kaže Kant ovako: „Bez svijesti, da je ono što mislimo, upravo ono isto, što smo čas prije toga mislili, bila bi uzaludna svaka reprodukcija u nizu pomisli." To znači: *mnogostručnost* naših *pomisli ne može* nikad sačinjavati jednu cjelinu, ako ne pretpostavimo jedinstvo, koje se samo u svijesti našoj nalazi. Kad bih kod brojenja zaboravio, da sam one jedinice, što ih upravo pred očima imam, jednu za drugom sastavljao, tad ne bih mogao spoznati postanak množine, odnosno broja koji nastaje sukcesivnim dodavanjem jedinica; jer ovaj pojam (broja) sastoji lih u tome, da imamo svijest o jedinstvu sinteze. Sama riječ „pojam", dodaje Kant, upućuje nas, da mnogostručna predodžbena građa tek po svijesti ljudskoj postaje spoznaja. Pojam nastaje tako, da onu mnogostručnost, što ju sukcesivno predočujemo i reproduciramo, ujedinimo u jednu pomisao. Bez ujedinitbe, koju stvara svijest naša, nije moguć postanak pojma, a po tom niti spoznaja predmeta. A što to znači spoznajni (misaoni) predmet? Pojave nijesu drugo nego osjetne pomisli, pa za to se ne mogu nalaziti izvan pomišljajne moći. Što se ima dakle razumijevati, kad se govori o predmetu, koji „korespondira" (K. č. u. 119.) spoznaji? Budući da izvan same spoznaje ništa nema, što bismo mogli spoznati kao predmet različan od same spoznaje, za to spoznajni predmet pomišljamo kao nešto općenito = X. Naše pomišljanje o odnošaju spoznaje s predmetom znači, da spoznaja mora a priori na stanovit način da bude odredjena, a ne smije biti nasumce (auf's Geratewohl) *ili od volje domišljena; jer ako su neke* spoznaje u snošaju s predmetom, moraju i medjusobom da budu uskladjene t. j. moraju imati ono jedinstvo, koje je sadržano u pojmu predmeta. A koje je to jedinstvo? Po Kantovoj nauci oslanja se sva naša spoznaja na pomišljajnu mnogostručnost; otuda je jasno, da onaj X, predmet koji odgovara našim pomislima i koji je posve drugo nešto nego naše pomisli, za našu

spoznaju uopće ne postoji, on ne može ništa drugo da znači, već „formalno jedinstvo svijesti u sintezi pomišljajne mnogostručnosti" (Ib.). Predmet spoznajemo u toliko što smo predodžbene sastavine sveli na sintetičko jedinstvo, a ujedinidba predodžbene gradje moguća je samo pomoću općenitog nekog pojma, koji služi našoj spoznaji kao pravilo (120.). Tako je n. pr. pojam tijela, kojim pomišljamo jedinstvo predodžbenih sastavina, pravilo za spoznaju izvanjskih pojava. Pojam može samo u toliko da bude pravilo predočavanja, u koliko pomoću pojma pomišljamo nužnu reprodukciju mnogostručnih oznaka, odnosno sintetičko njihovo jedinstvo u svijesti. Kod izvanjskog opažanja služi nam pojam tijela za pomišljanje protežnosti, oblika, nepronicavosti itd. Budući pako da se sve ono, što u spoznajnom pogledu imade nužnu vrijednost, osniva na transcendentalnim uvjetima, za to i jedinstvo svijesti, a po tom i sinteza predodžbi, te svi iskustveni predmeti mora da se osnivaju na transcendentalnom jednom uvjetu. Ovaj izvorni i transcendentalni uvjet zove se transcendentalna apercepcija.

Svijest, koja se osniva na usebnom opažanju, jest empirička, promjenljiva, ne označuje ništa stalno u tijeku usebnih pojava — i ovo se usebno poimanje zove empirička apercepcija. Ako pak pomišljamo nešto „numerički istovetno" (121.), tada se ovo pomišljanje ne može osloniti na „empirička data," već iziskuje takav uvjet, koji se pretpostavlja ispred svakog iskustva. Sva se naša spoznaja osniva na jedinstvu svijesti, koje pretiče predodžbenu gradju: koje (jedinstvo) omogućuje svezu pomisli s predmetima. Ovu izvornu, nepromjenljivu svijest zove Kant transcendentalna apercepcija. Jedinstvo svijesti ne bi moguće bilo, kad si u spoznaji raznolikih predodžbi ne bismo ujedno svijesni bili, da je sama sobom istovetna ona funkcija, kojom sintetički vežemo mnogostručne predodžbe. Izvorna i nužna svijest o istovetnosti jastva nije dakle drugo nego svijest o nužnom jedinstvu pojmovne sinteze svih pojava. Mi smo si a priori svijesni o istovetnosti našeg sopstva, u koliko je ono uvjet za sve moguće pomisli u našoj spoznaji, jer pomisli ne mogu biti u svezi s jednim predmetom, ako se ne nalaze u jednoj svijesti (127.). Ovaj princip jest a priori osnovan, te se može zvati transcendentalni princip jedinstva u pomišljajnoj mnogostručnosti. Drugim riječima: empirička svijest osniva se na transcendentalnoj samosvijesti ili izvornoj apercepciji. Ovo je najopće-

nitije sintetičko načelo našeg mišljenja uopće (128). Transcendentalna svijest nije drugo nego pomisao jastva, u koliko omogućuje spoznaju. Najviši uvjet, što ga pomišljamo za mogućnost spoznaje, jest sintetička spojitba ili ujedinitba mnogostručnih predodžbî (Anschauungen) u samosvijesti t. j. sintetičko jedinstvo transcendentalne apercepcije. Ova pomisao o nužnoj pripadnosti svih naših predodžbî jastvu (u transcendentalnom smislu) — jest najviša točka, o koju treba vezati svu razumnu uporabu, te i čitavu logiku, a po njoj i transcendentalnu filozofiju (660. nota). Izvorna ili apriorna apercepcija znači jedinstvo svih mogućih predodžbî u jastvenoj istoti. Empirička svijest, koja prati razne pomisli, nije jedinstvena i nema sveze s istotom (identičnošću) subjekta. Ova sveza nastaje tek onda, kad jednu pomisao dodajem drugoj, te sam si svjestan njihove sinteze. Sintetičko jedinstvo apercepcije zapravo nije drugo, već sama razumna moć. Kad izričemo pripadnost svih predodžbenih pomisli našem jastvu, to znači toliko, da ih ujedinjujemo u jednoj samosvijesti t. j. ja mogu sve pomisli nazvati svojima u toliko, što mnogostručnost njihovu upoznajem u jednoj svijesti. Istovetnost apercepcije, koja a priori pretiče svako moje odredjeno mišljenje (u koliko je moje), osniva se na apriornom sintetičkom jedinstvu mnogostručnih predodžbi. Sinteza se ne nalazi u predmetima, tako te bi ju naš razum aposteriornim opažanjem upoznavao, već je tvorina našeg razuma, koji nije drugo nego moć (Vermögen) apriorne sinteze, kojom se mnogostručne pomisli svode na jedinstvo apercepcije (K. č. u. 661.). Pomisao jastva jest sama po sebi jednostavna i ne sadržaje nikakove mnogostručnosti. Razum koji bi u samosvijesti sadržavao svu mnogostručnost (das Mannigfaltige), bio bi zorni (predodžbeni) razum; naš razum može samo misliti, pa zato mora u osjetilima tražiti predočavanje. Moja se dakle samosvijest t. j. svijest o istovetnosti subjekta u mnogostručnim pomislima, osniva na tom, što sve pomisli smatram kao moje pomisli ujedinjene u jednoj svijesti. Drugim riječima: da uzmognemo imati samosvijest, moramo si a priori biti svjesni nužne sinteze naših pomisli, a ta se sinteza zove sintetičko jedinstvo apercepcije.

Iz rečenog razbiramo, kako se svijest ima razumijevati u transcendentalnom obziru. Razum je moć spoznanja. Spoznaje sastoje u tom, da stanovite pomisli dovodimo u odredjenu svezu s objektom. U pojmu objekta sadržana je ujedinitba mnogo-

stručnih predodžbi. Svaka ujedinitba pomislî iziskuje jedinstvo svijesti u pomišljajnoj sintezi. Sveza pomislî sa predmetom, pa prema tome objektivna spoznajna vrijednost i dosljedno sama mogućnost razuma osniva se dakle na jedinstvu svijesti, koja sadržaje svezu mnogostručnih pomisli s njihovom pratilicom: ja mislim. Empiričko jedinstvo svijesti osniva se na asocijaciji predodžbenih sadržaja, te se tiče slučajne koje pojave. Mnogostručne predodžbe ujedinjuju se u pojmu predmeta na osnovu čiste razumne sinteze, koja a priori pretiče empiričku sintezu. Transcendentalno (jer se na njem spoznaja a priori osniva) jedinstvo apercepcije treba dakle razlikovati od empiričkog jedinstva: jer dok transcendentalno jedinstvo apercepcije, kojim razum a priori izriče svezu izmedju mnogostručnih pomislî i „ja mislim,“ imade objektivnu (općenitu i nužnu) vrijednost — empiričko jedinstvo ima subjektivnu, o pojedinačnim uvjetima ovisnu vrijednost. Svijest u transcendentalnom smislu znači dakle istovetno jedinstvo misaonog subjekta. Na toj se svijesti a priori osniva objektivna ujedinitba svih naših pomislî, pa prema tome je spoznajna svijest isto što i razum. Svijest znači izvorno jedinstvo razuma, jer kao apriorni uvjet za svaku empiričku spoznaju konstituira nužnu sintezu naših pomisli. Ovo najviše jedinstvo razuma nije transcendentna niti empirička realnost, već imade za samo mišljenje imanentnu vrijednost. Drugim riječima: istovetnost jedinstvenog subjekta ima se shvatiti u logičkom smislu t. j. ona imade vrijednost jedino za naše mišljenje. Pomišljajući sami sebe, u koliko smo istovetni subjekat naše čiste samosvijesti, ne pomišljamo nipošto kakav predmet, koji bi postojao sam po sebi (nevisno o našem mišljenju); naša samosvijest spaja jednu odredjenu misao (našeg jastva) sa samim mišljenjem. Jastvo nije objektivna realnost, koju bi se dalo pomoću predočavanja odrediti, pa za to mi sami sebe ne spoznajemo kao objekat, već naprotiv u nama samima t. j. u jedinstvu apercepcije spoznajemo kategorijalne pojmove i prema tome iskustvene predmete. Ipak ne bi valjalo reći, da jedinstvo svijesti nema nikoje realnosti; naprotiv ono odredjuje sve moje mišljenje, pa prema tome samosvijest nije drugo nego upravo moje biće (K. č. u. 701.) t. j. objektivno jedinstvo svijesti nije drugo nego sama subjektivna svijest o tom jedinstvu. Jedino ovakovo shvatanje jastva odgovara transcendentalnom stanovištu, koje u ispitivanju našeg mišljenja ne prelazi granica samog mišljenja. Ono što u čistom

mišljenju nalazimo, jest princip iskustvene spoznaje, pa za to i osnov svake realnosti. Transcendentalna se filozofija uopće ne bavi predmetima, već samo ispituje način naše objektivne spoznaje, u koliko je a priori moguća (K. č. u. 43.). Transcendentalna spoznaja odredjuje: kako može neka pomisao da bude princip spoznaje a priori. Prema tome se naziva transcendentalno svako ono odredbeno počelo, na kojem se a priori osniva naša spoznaja. Jedinstvo apercepcije zove se transcendentalno — u koliko je misaoni princip spoznaje. Jastvo jest dakle apriorni osnov spoznaje samo u koliko mi to spoznajemo, pa za to je sva realnost jastvene istote imanentna.

2. Izloživši glavni princip, pomoću kojega Kant objašnjuje objektivnu realnost naše spoznaje, preći nam je na glavnu pretpostavku, koju Kant usvaja u svezi s empiričkom našom svijesti. Ta pretpostavka jest pojam stvari o sebi (das Ding an sich).[1] Kant ne shvata stvar o sebi kao apriorni uvjet, koji bi nam služio za razjašnjenje pitanja o mogućnosti objektivne spoznaje. Stvar o sebi jest pretpostavka, na kojoj se osniva empirička zbiljnost. Kant zove (K. č. u. 57.) stvar o sebi „korelat" osjetnosti, jer je stvar o sebi onaj predmet, koji našu receptivnost (osjetnost) aficira (67.). Drugim riječima: stvar o sebi podaje našem osjetnom predočavanju sadržaj, a to su osjeti (Empfindungen). Budući da se naša spoznaja osniva na predočavanju (pomišljanju neposredno nazočnog predmeta), a predočavanje naše jest receptivno, za to bi sva naša spoznaja bila tek subjektivni prividjaj (kaošto Berkeleyev idejalizam uči) — kad ne bi stvar o sebi pružala sadržaj predodžbenoj receptivnosti. Na pojmu stvari o sebi osniva se dakle zbiljski opstanak osjetne spoznaje. Ali osjetni sadržaji vezani su na apriorne oblike (subjektivne načine) našeg predočavanja, pa za to stvar o sebi kao predmet empiričke predodžbe (t. j. kao predmet, koji je neposredno nazočan osjetnom predočavanju) nije drugo nego „pojava" (73.) t. j. stvar o sebi – u koliko je u svezi s predodžbenim subjektom. Po nauci trenscendentalnog idejalizma nijesu pojave drugo nego naše pomisli, jer predodžbeni oblici (prostor i vrijeme) ne pripadaju stvarima o sebi. Ipak imadu empiričke predodžbe realnu vrijednost t. j. one nijesu prividni, nego zbiljski predmet spoznaje, jer su predodžbeni oblici u nužnoj

[1] Isp. A. Hägerström, Kants Ethik, p. 120. sq.; Volkelt, I. Kants Erkenntnistheorie, p. 87. sq.

svezi s jedinstvom samosvijesti. Objektivna realnost pojavnog svijeta osniva se dakle na snošaju izmedju jedinstvene samosvijesti i stvari o sebi (ne uzevši stvar o sebi u noumenalnom smislu t. j. kao neosjetni predmet, već samo kao neodredjeni predmet, koji „korespondira" našoj osjetnoj spoznaji t. j. uzevši stvar o sebi kao transcendentalni objekat, K. č. u. 119.). Transcendentalni idejalist jest ujedno empirički realist t. j. on može priznati opstanak tvari (materije), a da i ne predje preko granica samosvijesti. Budući naime da stvar nije drugo nego pojava, koja neovisno o našoj osjetnosti ne može da opstoji, s toga transcendentalni idejalist smatra tvar kao neku vrst pomislî, koje se zovu izvanjske ne za to, jer bi stajale u svezi s izvanjskim, o našem mišljenju neovisnim predmetima, već za to jer su u svezi s prostornim opažanjem. Izvanjski predmeti nijesu dakle ništa drugo nego naše pomisli, pa za to je upravo tako izvjesno, da izvanjske stvari postoje, kašto je izvjesno, da ja sam postojim: oboje nam neposredno zajamčuje naša samosvijest, tom razlikom, što je pomisao mojeg sopstva (u koliko sam misaoni subjekat) u svezi samo s usebnim osjetilom, dočim su pomisli, koje označuju protežna bića, takodjer u svezi s izvanjskim osjetilom. Zbiljski bitak izvanjskih predmeta nije nužno da tek doumljivanjem doznajemo, jer nijesu drugo nego naše pomisli, pa za to je neposredna svijest (opažanje) upravo tako dostatan dokaz izvanjske zbiljnosti, kao što i onih predmeta, koji su u svezi samo s usebnim osjetilom (K. č. u. 314). Drugim riječima: naše samoopažanje sadržaje neke odredjene pomisli, kojih smo si neposredno svjesni. Ove pomisli, koje odredjuju apercepciju, ili su u svezi samo s usebnim osjetilom t. j. iii se samo mene tiču, ili ujedno označuju protežna bića. Apercepcija dakle sadržaje odredjene pomisli. Ove pomisli, koje odredjuju jedinstvo transcendentalne apercepcije (čiste samosvijesti), te su ovisne o perceptivnoj (osjetnoj) svijesti, zove Kant pojave. Zbiljnost pojava nalazi se samo u nama, te se osniva na neposrednoj svijesti našoj (K. č. u. 315.). Svaki empirički predmet zove se izvanjski samo u toliko, što ga prostorno pomišljamo; a unutrašnji se zove predmet, kojeg pomišljamo u vremenskom snošaju. Prostor i vrijeme nalaze se samo u nama, pa za to i pomišljajni predmeti (pojave) mogu biti jedino u nama. Izvanjske predmete nipošto dakle ne smijemo smatrati kao stvari o sebi, oni tek znače empiričku realnost, prostornog predočavanja. Prostor i vrijeme

su apriorne pomisli, koje se kao oblici nalaze u osjetnom predočavanju, prije nego je zbiljski predmet ćutilno odredio našu svijest. Realno biće, koje u prostoru predočujemo, pretpostavlja opažanje (Wahrnehmung), kojim zamjećujemo zbiljske stvari u prostoru. Opažanje (a ne uobrazilica) upoznaje nas sa zbiljskim predmetima t. j. ona nam daje gradju (Stoff) za predmete osjetnog predočavanja (K. č. u. 316.). Izvanjskim opažanjem predočujemo izvanjske predmete; a budući da se izvanjska zbilja, u koliko spada na izvanjsko osjetilo, nalazi u prostoru, koji nije nego pomisao mogućeg medjusobičja (Beisammensein, 317.), za to su izvanjski predmeti po spoznajnoj vrijednosti tek naše pomisli. Sve ono što se u prostornom pomišljanju nalazi, imade ipak zbiljski bitak, a nije tek ishitreno, jer se empirička zornost uopće ne da a priori odrediti. Budući pako da prostor nije ništa izvan naše osjetnosti, za to je nemoguće, da bi ono, što se u stanovitom prostoru nalazi, bilo izvan nas („u transcendentalnom smislu", ib.). „Realnost izvanjskih pojava jest dakle zbiljska samo u opažanju i ne može ni na koji drugi način da bude zbiljska" (K. č. u. 318.). Zbiljsko je samo ono, što je po empiričkim zakonima u svezi s opažanjem. Proti empiričkom idejalizmu dokazuje dakle samo izvanjsko opažanje, da postoji objektivna realnost. Ta objektivna realnost nije ništa izvan našeg pomišljanja t. j. izvanjski predmeti nijesu stvari o sebi, jer u tom slučaju ne bismo uopće mogli spoznati njihove zbiljnosti: mi ne možemo imati oćute izvan sebe, već samo u sebi samima, pa prema tome naša samosvijest ne sadržaje ništa drugo nego vlastita naša odredjenja (K. č. u. 320.). Proti skeptičkom idejalizmu, koji je u neizvjesnosti glede bitka materije, dokazuje dakle kriticizam (transcendentalna estetika), da se spoznaja izvanjskog svijeta dade istumačiti jedino sa stanovišta idejalnosti svih pojavâ. Od mnogostručnih pomisli (pojavâ) nastaje poznaja na taj način, da razum sve pomisli stavlja u svezu s predmetom, odnosno da ujedinjuje sve pomisli. Ujedinitba pojavâ osniva se na transcendentalnom jedinstvu svijesti, pa za to je to jedinstvo osnov objektivne spoznajne vrijednosti. Ona razumna činitba, koja pojedine spoznaje svodi na objektivno jedinstvo apercepcije, zove se sud. Kopula u sudu upozoruje nas, da u sudu nije sadržano subjektivno, već objektivno jedinstvo pomislî. Neki sud može da bude i empiričkog izvora (n. pr. tjelesa su teška), a ipak je objektivne vrijednosti t. j. i takav sud sadržaje nužno jedinstvo pomislî, jer

ih razum dovodi u svezu s izvornom apercepcijom (K. č. u. 666.). Stavljanje pomislî u svezu s izvornom apercepcijom omogućuje objektivno nužnu spoznaju, dočim se na zakonima asocijacije osniva tek subjektivna spoznajna vrijednost. Tako bismo po asocijaciji mogli kazati: kadgod nosim neko tijelo, ćutim pritisak teže; a ne bismo mogli reći: tijelo je teško. Ovaj potonji sud znači, da su pomisli ujedinjene u objektu, biva neovisno o subjektivnom stanju. Sav mnogostručni sadržaj empiričke zornosti odredjuju logičke funkcije sudjenja, i tako se dolazi do jedinstvene svijesti. Ove logičke funkcije su kategorije, pa za to mnogostručna zornost nužno potpada kategorijskom odredjivanju (667.). Ujedinitba predodžbî, kojom pomišljamo neki predmet, pretpostavlja svezu s jedinstvom apercepcije. Mnogostručne elemente, koji su u mojoj zornosti sadržani, pomišljam razumnom sintezom u svezi s nužnim jedinstvom samosvijesti, a ta se sveza osniva na kategorijama. Drugim riječima: sva empirička svijest perceptivnih misaonih sadržaja osniva se a priori na čistoj samosvijesti, kao što i empirička zornost pretpostavlja čistu osjetnu zornost, koja je takodjer apriorna. Kategorije ne bi imale smisla za razum, koji bi sam po sebi bio zoran (predodžben), t. j. koji ne bi pomišljao gotove predmete (gegebene Gegenstände, 668), već bi sam svojim pomišljanjem proizvodio predmete. Kategorije mogu služiti kao pravila samo onom razumu, kojemu se sva moć sastoji jedino u mišljenju t. j. u onoj činitbi, kojom se sinteza mnogostručnih predodžbi (što ih zornost gotove pruža razumu) svodi na jedinstvo apercepcije. Takav razum sâm po sebi ništa ne spoznaje, već samo spaja i uredjuje spoznajnu gradju, naime zorne sadržaje, koje mu predmeti podaju ili pružaju. Kako to, da jedino kategorije, i to upravo njihov način i broj omogućuje a priori jedinstvo apercepcije — ovu vlastitost našega razuma ne možemo, veli Kant, dalje obrazložiti, kao što i ne možemo uvidjeti: zašto imamo baš ove funkcije sudjenja, a ne koje druge, ili zašto su prostor i vrijeme jedini oblici naše moguće zornosti (ib.).

Prema doslije rečenome izvodi Kant u §. 22. transcendentalne dedukcije (2. izd. K. č. u. 668.), da spoznaja nekog predmeta nije isto, što i mišljenje o predmetu. Za spoznaju se iziskuje pojam (kategorija), kojim mislimo o predmetu i osim toga zornost (predočavanje), kojom percipiramo predmet. Spoznaja je, po Kantu, ne samo ona misaona činitba, kojom se mnogo-

stručna gradja moguće zornosti svodi na jedinstvo apercepcije, već se za spoznaju iziskuje i odredjeni (perceptivni) način zornosti. Kad našim pojmovima ne bi mogla „korespondirati“ neka zornost, tad ne bismo uopće imali nikoje spoznaje o stvarima, jer bi pojmovi bili tek formalne misli bez predmeta. Da uzmogne nastati spoznaja, morâ postojati mogućnost misaone primjene na percipiranu zbilju. Budući pako da je naša zornost osjetna, zato je mogućnost spoznaje ovisna o osjetnosti. Osjetna zornost jest ili čista (prostor i vrijeme) ili je empirička, kojom neposredno pomišljamo oćutnu gradju. Razumnim odredjivanjem (Bestimmung) čiste zornosti dobivamo apriorne spoznaje o predmetima — ali samo obzirom na pojavni njihov oblik. O stvarima u prostoru i vremenu možemo samo onda imati spoznaju, ako se razumno odredjenje osniva na oćutnom pomišljanju (opažanju) ili na empiričkim pomislima. Primjenom kategorijâ (čistih razumnih pojmova) na apriorno predočavanje (u matematici) nastaje spoznaja samo onda, ako se apriorne predodžbe, a prema tome i kategorije, mogu primijeniti empiričkoj zornosti. Kategorije i čista zornost uvjetuju spoznaju jedino obzirom na moguću njihovu primjenu na empiričku zornost. Sva je dakle naša spoznaja empirička t. j. kategorije omogućuju spoznaju stvarî, samo u koliko te stvari uzmemo kao predmete mogućeg iskustva. Transcendentalna je estetika išla za tim, da vrijednost apriornih oblika zornosti (prostor i vrijeme) svede na granice ćutilnog poimanja, tako da se predodžbena zbiljnost ne proteže izvan oćutne gradje. Čisti razumni oblici nijesu doduše stegnuti samo na naša osjetila, već su primjenivi predmetima svake moguće zornosti (samo ako je osjetilna, a ne intelektualna) — ali primjenjivanje čistih pojmova izvan granica naše osjetnosti ne daje nam nikakve spoznaje, jer su u tom slučaju pojmovi tek formalne misli bez objektivne realnosti. Pomoću kategorija možemo suditi o nekom predmetu samo onda, ako smo taj predmet na osnovu sintetičkog jedinstva apercepcije odredili, a to je opet moguće samo unutar naše osjetne i empiričke zornosti. Pretpostavivši neki predmet neosjetne zornosti, možemo ga dakako pomišljati svim onim predikatima, koji su sadržani u samoj pretpostavci, da takovom predmetu ne pripada ništa od osjetne zornosti. Možemo reći, da takav predmet nije u prostoru, da ne potpada vremenskom trajanju, pa za to da se ne mijenja itd.; ali to još nije nikakva spoznaja, ako se samo znade reći, ka-

kova nije zornost, a ne zna se pozitivno, što je u predmetu sadržano. Pomišljajući takav predmet znamo samo toliko, da mu naša zornost ne odgovara. Na takovo biće neosjetne zornosti ne možemo primijeniti nikoju kategoriju (K. č. u. 671.).

Metafizička dedukcija ispituje apriorni izvor kategorija na osnovu općenitih logičkih funkcija mišljenja, dočim je zadaća transcendentalne dedukcije, da obrazloži, u koliko kategorije omogućuju apriornu spoznaju o predmetima zornosti uopće. Ali treba razjasniti ovo: kako je moguće, da pomoću kategorijâ a priori spoznajemo sve predmete, kojigod mogu našim osjetilima biti pristupni — i to ne obzirom na oblik njihove zornosti, već obzirom na spojitbene zakone; ili drugim riječima: kako je moguće pomoću kategorija odrediti a priori prirodne zakone i tako omogućiti prirodu? Ona sastavba (Zusammensetzung) mnogostručnosti u empiričkom predočavanju, kojom (sastavbom) dolazimo do opažanja ili empiričke (pojavne) svijesti, zove se sinteza aprehenzije (678). Ako n. pr. pomoću aprehenzije opažam, ili ako sam si svjestan empiričke predodžbe recimo o nekoj kući, tad se ovo opažanje osniva na nužnom jedinstvu prostora i uopće izvanjskog osjetnog predočavanja. Ovo isto sintetičko jedinstvo, ne uzmemo li obzira na prostorni oblik, nalazi se u razumu, te nije drugo nego kategorija za sintezu jednoličnih sadržaja (des Gleichartigen) neke zornosti uopće t. j. kategorija veličine, kojoj mora posve odgovarati opažanje ili sinteza aprehenzije. Isto tako ako n. pr. opažam ledenje vode, aprehendiram dva stanja (tekuće i kruto), koja se nalaze u vremenskom snošaju. Ali vrijeme, kao usebna zornost, na kojoj se osniva pojava, znači nužno sintetičko jedinstvo mnogostručnih sadržaja, bez kojeg jedinstva ne bismo mogli imati odredjenog vremenskog predočavanja. Ovo isto sintetičko jedinstvo kao apriorni uvjet, kojim spajam mnogostručne sadržaje neke zornosti uopće, nije drugo (ako apstrahiram od vremenskog oblika, u koliko pripada mojoj zornosti), nego kategorija uzroka. Primjenjivanjem ove kategorije na moju osjetnost odredjujem sve vremenske relacije. Aprehenzija ili opažanje vremenske pojave podudara se s pojmom uzročne suvezice (679). Iz ovih primjera vidimo, da su kategorije oni pojmovi, koji pojavama, a po tom i prirodi kao skupini svih pojava, a priori odredjuju zakone. Ali kako se može narav (priroda) ravnati po kategorijama, kad znamo da kategorije nijesu empiričkog izvora t. j. kako mogu kategorije

apriori odredjivati svezu prirodne mnogostručnosti, a da ovu svezu ne upoznavaju empiričkim putem? Ovo pitanje, veli Kant (680.), o uskladjenosti pojavnih zakona u prirodi s apriornim oblicima razuma (odnosno s razumnom spojitbom svake mnogostručnosti uopće) isto je pitanje kao ono o apriornoj uskladjenosti pojavâ s oblicima osjetne zornosti. Kao što naime pojave same po sebi ne postoje, već im je bitak relativan t. j. ovisan o osjetnom subjektu, tako i zakoni ne postoje u pojavama, već samo u razumnom subjektu, kojemu pojave „inheriraju". Pojave kao pomisli ne mogu se ravnati po kojim drugim spojitbenim zakonima, već jedino po onima, koje postavlja spojitbena moć spoznanja. Mnogostručne sadržaje osjetnog predočavanja sastavlja uobrazilica (Einbildungskraft), koja ovisi o razumu obzirom na jedinstvo svoje intelektualne sinteze, a o osjetnosti ovisi obzirom na mnogostručnost aprehenzije. Budući pako da o sintezi aprehenzije ovisi svako moguće opažanje, a ona sama (empirička sinteza) ovisi o transcendentalnoj sintezi t. j. o kategorijama, zato se sva moguća opažanja i prema tome sve što spada na empiričku svijest (sveza svih prirodnih pojava), mora da ravna prema kategorijama, o kojima ovisi nužna zakonitost prirode. Ovi apriorni zakoni razuma omogućuju prirodu uopće, dočim se za pojedinačne zakone iziskuje dakako još iskustveno opažanje.

Rezultat ovog istraživanja glasi: apriorna naša spoznaja odnosi se samo na predmete mogućeg iskustva. Misliti o nekom predmetu ne možemo bez kategorija; nikojeg predmeta ne možemo spoznati bez predočavanja, koje odgovara kategorijama. Budući pako da je naše predočavanje osjetno, zato je i sva spoznaja, obzirom na percipirani predmet, empirička. Pojave, u koliko su predmeti kategorijskog jedinstva, zovu se fenomena. Pomišljamo li stvari u koliko bi bile jedino predmet razuma, te kao takove sadržaj neke neosjetne zornosti („coram intuitu intellectuali" K. č. u. 231), možemo ovakove stvari zvati noumena (intelligibilia). Ako se pretpostavi, da je transcendentalna estetika dokazala fenomenalnu vrijednost naše spoznaje, tada se razlika izmedju fenomena i noumena ne sastoji možda u logičkoj formi nejasne i jasne spoznaje o jednoj te istoj stvari, već sami predmeti po sebi stvaraju razliku izmedju osjetnog i razumnog svijeta (mundus sensibilis et intelligibilis). Ako naime osjetilima pomišljamo nešto, kako nam se pojavljuje, tada ovo

nešto mora da bude samo o sebi neka stvar ili predmet neosjetne zornosti (razuma) t. j. mora biti moguća neka neosjetna spoznaja, koja pomišlja predmete u pravoj njihovoj objektivnoj realnosti, dočim empiričkom uporabom našeg razuma upoznajemo predmete u koliko se pojavljuju. Prema tome imale bi kategorije osim empiričke uporabe (koja je vezana na osjetne uvjete) još i čistu, a uz to objektivno vrijednu uporabu, a ipak smo napomenuli, da čiste razumne spoznaje nijesu drugo nego „principi za ekspoziciju pojava" (232). Sam pojam „fenomena", čini se, upućuje nas, da čisti razum (zorno) spoznaje svoj posebni, neosjetni svijet. I doista naš razum stavlja sve pomisli (odnosno pojave) u svezu s nečim, što je predmet osjetne zornosti; ali ovo nešto jest samo transcendentalni objekat, kojeg mi ne možemo spoznati. Ovaj transcendentalni objekat nije bez osjetnih obilježja („datâ"), jer kao takav ne bi ništa značio. Pomišljamo li pojave u svezi s predmetom, u koliko je odrediv (bestimmbar) mnogostručnim pojavnim sadržajima, pomišljamo transcendentalni objekat. Ovim pomišljanjem izričemo jedinstvo osjetne mnogostručnosti, kao korelat za jedinstvo apercepcije. Kategorije nam služe za to, da pomoću onih sadržaja, koji se nalaze u našoj osjetnosti, odredimo transcendentalni objekat (pojam o nečemu uopće), i na taj način empirički spoznajemo pojave kao predmete, a nipošto ne spoznajemo kakav predmet o sebi, koji bi samo razumu bio pristupan. Razumna uporaba ide za tim, da ograniči našu spoznaju na pojavni svijet, s kojim u svezi mora da bude neki o našoj osjetnosti neovisni predmet, a to je noumenon. Pojam noumena ne znači pozitivnu spoznaju neke stvari, već samo mišljenje o nečemu uopće, što nije vezano na oblike našeg, osjetnog predočavanja (noumenon u negativnom značenju). Da uzmognemo noumenon smatrati kao predmet, nije dosta da apstrahiramo od svih uvjeta naše zornosti, već valja pretpostaviti jednu drugu, neosjetnu zornost kojoj bi noumenalni predmet pripadao (noumenon u pozitivnom smislu, K. č. u. 685.). Objekat, s kojim u svezu stavljamo sve naše pojave (t. j. transcendentalni objekat), jest neodređena misao o nečemu uopće, pa zato se ne može transcendentalni objekat zvati noumenon. Pozitivni pojam noumena ne može imati za nas nikoje vrijednosti, jer mu u našoj zornosti ništa ne korespondira. Primjena kategorija na nepojavne predmete pretpostavlja dakle neosjetnu zornost. Pojam noumena t. j. one stvari, koje ne smijemo

pomišljati kao osjetni predmet, već kao stvar o sebi (predmet čistog razuma), nije protuslovan, jer mi ne možemo ustvrditi, da je osjetnost jedini način predočavanja. Takav pojam, koji nije u sebi protuslovan, ali mu ne možemo spoznati objektivne realnosti, zove Kant problematičan pojam (K. č. u. 235.). Pojam noumena jest nuždan, jer nas upozoruje, da osjetno predočavanje ne protegnemo na stvari o sebi, pa prema tome pojam noumena ograničuje objektivnu vrijednost osjetne spoznaje. Noumenon znači naime upravo to, da osjetne spoznaje ne mogu obuhvatiti svega onoga, što razum pomišlja. Ovo razumno mišljenje nije dakako asertorno, jer bez razumne zornosti ne možemo za izvjesno znati, da li su uopće mogući predmeti izvan pojavne sfere. Noumenon dakle nije posebni inteligibilni predmet našeg razuma, već je s pojmom noumena istovetan neki razum, koji ne spoznaje svoj predmet diskurzivno (pomoću kategorija), već intuitivno (pomoću neosjetne zornosti) — a o mogućnosti takovog razuma ne možemo ni pomišljati. Pojam noumena proširuje naš razum samo u negativnom smislu, u koliko naime ograničuje osjetnost, kad stvari o sebi (ne smatrajući ih kao pojave) zove noumena. Ujedno stavlja time razum i sam sebi granice, jer pomoću kategorijâ ne spoznaje tih noumena, već ih pomišlja kao nešto nepoznato. Našu aperceptivnu samosvijest odredjuju samo empirički sadržaji, pa za to i sva spoznaja vrijedi samo u opsegu iskustva.

Već je „uzvišeni filozof“ Plato dobro opazio, da naša spoznajna snaga ćuti u sebi daleko više zahtjeve, nego što je sintetičko ujedinjivanje pojavâ, i da je naš um kadar po prirodi svojoj vinuti se do takovih spoznaja, koje daleko nadilaze iskustvene predmete, a ipak te spoznaje nijesu puke utvare („Hirngespinste“), već imadu realnu vrijednost (K. č. u. 274.). Platonove ideje ne samo da ne izviru u osjetnom predočavanju, već su i nad razumnim pojmovima uzvišene tako, da im se u iskustvu ne nalazi ništa kongruentno. Ideje su prauzori realnih bića, a nijesu tek „ključ za moguće iskustvo, kao kategorije“ (ib.). Po mnijenju Platonovom istekle su ideje iz najvišeg uma, tako te je i ljudski um imao udjela na tim idejama, ali sad nam se usljed promjene umnog stanja tek mučnim sjećanjem vraćaju potamnjele ideje. Ove ideje imadu osobitu vrijednost u praktičnom pogledu t. j. na području slobode. Tko bi htio da pojmove o kreposti izvodi iz iskustvenog opažanja, ne bi shvatao krepost kao pravilo življenja, već kao „dvoznačnu nebilicu“

(Unding), jer bi se ravnala prema promjenljivim prilikama. Ako opazimo gdjegod kreposnu pojavu, mi ćemo joj vrijednotu procijeniti prema onom uzorku, što ga svak „u svojoj glavi ima." Sve iskustvene pojave su tek primjeri relativne vrijednosti, ali ne mogu služiti kao prauzor kreposti. Plato je svoju nauku o vrijednosti ideja primijenio i na spekulativnu spoznaju (pa i matematiku), dočim u Kantovoj filozofiji imadu umske ideje samo praktičnu vrijednost. Ideja znači nužni pojam uma, kojemu ne može kongruirati nikoji predmet naše osjetnosti (283.). Transcendentalne ideje zove Kant pojmovi za to, jer po njima promatramo iskustvenu spoznaju u svezi s apsolutnom cjelotom (Totalität) uvjetâ. Ideje nadilaze razumnu uporabu, pa prema tome transcendiraju iskustvenu granicu. Um jest uopće moć, koja svodi razumna pravila a priori pomoću pojmova na najviše jedinstvo (267.). Budući pako da praktička uporaba razuma ide za provedbom moralnih pravila, za to se može praktička ideja djelomice uzbiljiti in concreto, što više: ona je nužni uvjet svake praktičke izvedbe uma. Praktička ideja o nužnom jedinstvu svih mogućih svrha ili o apsolutnoj savršenosti, koja se nalazi u čistom umu, jest ono odredbeno počelo (kauzalnost), koje ide upravo za oživotvorbom idejnog sadržaja. Transcendentalni pojmovi uma nijesu dakle jalove vrijednosti, jer premda ideje ne odredjuju nikojeg spoznajnog predmeta, ipak mogu služiti razumu kao „kanon" u sintetičkom ujedinjivanju pojavâ, a moguće da upravo praktičke ideje tvore suvisli prelaz od spekulativne spoznaje u inteligibilni svijet (284.). Tako nas je eto pojam umskih ideja priveo istraživanju moralnog reda.

3. Prije nego predjemo na izlaganje Kantove moralne nauke, kako je sadržana poglavito u „Osnovima za metafiziku ćudoredja" i u „Kritici praktičkog uma" — ne će biti izlišno, ako se kritički osvrnemo na teoretske pretpostavke u praktičnoj filozofiji kriticizma. Temeljni princip čitave spoznajne teorije Kantove jest nauk o nespoznatljivosti transubjektivnog svijeta, odnosno ograničenje svega našeg znanja na opseg pomišljajnih predmeta. Izmedju našeg pomišljanja i transcendentnog svijeta prekinuta je teoretski svaka sveza, tako da nas naše pomišljanje ne upoznaje s transcendentnom zbiljom. Ovo subjektivističko stanovište oslanja Kant o racijonalistički princip, po kojemu je misaona nužnost kriterij za realnu (transcendentnu) nužnost. Budući naime da smo logičkomuždom usiljeni pomišljati

prekinutu svezu izmedju misaonog subjekta i transubjektivnog područja, za to usvaja Kant subjektivističko stanovište, koje tvrdi, da u transubjektivnom području zbiljski (realno) ne odgovara ništa sadržaju našeg pomišljanja. Ali ako isporedimo ovu subjektivističku tvrdnju s racijonalističkim principom, vidjeti je, da su oba stanovišta nespojiva, jer se po sebi obaraju. Ako naime (po subjektivističkom stanovištu) naše pomišljanje nema nikoje sveze sa stvarima o sebi, valja reći, da nema vrijednosti ni racijonalistički princip, kojim pomišljamo misaonu nužnost i njenu vrijednost za stvari o sebi. Subjektivistička tvrdnja, da je sve naše pomišljanje bez ikoje vrijednosti za transubjektivnu zbilju, ne može biti sadržaj racijonalističkog principa, koji upravo izriče svezu izmedju transubjektivne zbilje i misaone nužnosti. Ako pretpostavimo (prema subjektivističkom stanovištu), da je sve štogod pomišljamo, ograničeno po svojoj vrijednosti na misaoni subjekat, tada o transubjektivnim stvarima ne možemo izricati posve ništa, pa niti kakovu zbiljsku mogućnost — jer naše pomišljanje (po subjektivističkom shvatanju) uopće nema realne vrijednosti. Poricati svezu izmedju misaonog subjekta i transubjektivnih stvari može se samo sa stanovišta apsolutnog skepticizma, koji drži, da je objektivno pomišljanje jedini predmet našeg znanja. Subjektivistička tvrdnja o nespoznatljivosti transubjektivne zbilje može se dovesti u svezu jedino s principom apsolutnog skepticizma, a upravo je „contradictio in adjecto" kad se ekskluzivni subjektivizam spaja o racijonalističkim principom. Osnovni dakle princip spoznajne teorije Kantove sadržaje protuslovnu svezu izmedju skeptičkog i racijonalističkog stanovišta[2]

Glavna bi zadaća imala biti Kantu, da ispita spoznajnoteoretsku svezu izmedju našeg pomišljanja i stvari o sebi, te eventualno dokaže nemogućnost teoretske sveze izmedju oba navedena područja. Umjesto da ovaj glavni kritički problem istraži, usvaja Kant subjektivističko stanovište kao nedvoumnu pretpostavku svega umovanja. Transcendentalna estetika dolazi do zaglavka, da prostor (i vrijeme) ne pripada stvarima o sebi, već da mu je sva vrijednost vezana na subjektivne uvjete naše osjetnosti. Na temelju tvrdnje, da s transcendentalnog gledišta moramo prostor smatrati kao apriornu pomisao, izvodi Kant,

---

[2] Isp. Volkelt, l. c. 49. sq.

da ova pomisao imade jedino subjektivnu vrijednost t. j. da joj ne odgovara ništa na stvarima o sebi. Prostor nije empirička pomisao, ne dobivamo je iskustvenim opažanjem, već je nasuprot izvanjsko iskustvo moguće tek ako pretpostavimo apriornu pomisao prostora. Time je rečeno, da prostor kao naša pomisao, imade svoj izvor u misaonom subjektu, da je apriorni oblik našeg predočavanja, kojim konstruiramo pojavne predmete — ali otuda još nipošto ne slijedi, da na stvarima o sebi nema ništa, što bi moglo odgovarati predodžbenim našim oblicima. Ako pomisao prostora ne dobivamo aposteriornim putem, već ako je prostor samo subjektivni način našeg predočavanja — tada bi jedino dosljedno bilo, da glede stvari o sebi ostanemo u potpunoj neizvjesnosti. Ako prostor i pomišljamo neovisno o ćutilnoj gradji — nije nipošto s ovom pretpostavkom istovetna tvrdnja, da prostor nema nikoje vrijednosti za stvari o sebi. Drugim riječima: ako pomišljamo prostor u subjektu, ne slijedi, da je on samo u subjektu. Ako tvrdimo nespoznatljivost stvari o sebi t. j. ako tvrdimo, da naše pomišljanje nema nikoje vrijednosti za stvari o sebi, tad je s ovom tvrdnjom u protuslovlju apodiktičko poricanje transubjektivne prostornosti, a dosljedno bi bilo, kad se o transubjektivnoj vrijednosti prostora uopće ne bi ništa izricalo. Ako Kant ipak o transubjektivnoj zbilji izriče neprostornost (premda, rekosmo, ne bi smio ništa tvrditi o transubjektivnom svijetu) — tada bi prije svega trebalo istražiti: nije li uz apriorno pomišljanje prostora moguća transubjektivna vrijednost prostora? Ako se spoznajni oblici i nalaze a priori u duhu ljudskom, nije isljučena mogućnost, da su s tim izvornim oblicima duha ljudskog u skladu i neki realni zakoni. Kant postavlja (u Predgovoru za 2. izd. Kritike čistog uma, p. 17.) alternativu: ili se predmeti ravnaju po našoj spoznaji, ili se spoznaja ravna po predmetima. Ali u toj je alternativi pregledana treća mogućnost (na koju se odnosi poznata kontroverza izmedju Trendelenburga i Fischera): da su neki spoznajni oblici, premda su apriornog izvora, dakle premda se ne ravnaju po predmetima, ipak u skladu s transubjektivnim zakonima. Ovu „treću" mogućnost trebalo je da se kritički ispita, prije nego se je neopravdano zabaci. Kant misli doduše, da je treća mogućnost sama u sebi protuslovna, jer prostor nije drugo nego subjektivni način našeg predočavanja, pak bi protuslovno bilo uz ovu pretpostavku ujedno tvrditi transubjektivnu prostornost. Ali ovo je

Kantovo umovanje posve neodrživo. Kad bi se reklo, da moje pomisli, u koliko su moje pomisli, opstoje i izvan pomišljajnog subjekta, tada bi to dakako bilo protuslovno. Ali ako pazim samo na pomišljajni sadržaj, a ne gledam na to, da je ta pomisao baš moja subjektivna činitba, nije nipošto protuslovna mogućnost, da se ta pomisao nalazi i izvan mene, recimo u kojemu drugom pomišljajnom subjektu. Što više, nije isključena mogućnost, da neki pomišljajni sadržaj promatramo bez pomišljajnog karaktera uopće t. j. bez pripadnosti ikojem pomišljajnom subjektu. U tom bi slučaju takav sadržaj mogao pripadati i stvarima o sebi. Kant je dakle zamijenio subjektivni način našeg pomišljanja s pomišljajnim sadržajem, pa dok je protuslovno, da bi pomišljajni način opstojao izvan subjekta, nipošto nije protuslovno predmnijevati transubjektivnu vrijednost pomišljajnog sadržaja.

Glavni razlog koji je uplivao na subjektivističko stanovište Kantovog umovanja, jesu moralni obziri. Praktički zakon osniva se na ideji slobode, koja je apsolutno oprečna prirodnoj uzročnosti. Usvojimo li skeptičko stanovište, po kojemu ne znamo, da li uopće našim spoznajnim oblicima odgovara išto u transubjektivnoj zbilji, tada ne možemo tvrditi, da je protuslovno pomišljati vrijednost moralne slobode u transubjektivnom svijetu. S ekskluzivno subjektivističkog gledišta, koje izvjesno tvrdi, da pomišljajni oblici nemaju transubjektivne vrijednosti, pozitivno su oboreni svi prigovori proti mogućnosti moralne slobode u transubjektivnom svijetu. Ako naime pretpostavimo, da stvari o sebi nijesu vezane na prirodnu uzročnost, možemo bez protuslovlja na stvar o sebi primijeniti ideju slobode (a isto vrijedi za ideju neumrlosti i teološku ideju). Pa budući da je Kantu vazda lebdio pred očima idejal praktičkog uma, na kojemu se osniva moralni red, za to mu je Kant nastojao omogućiti opstanak već u teoretskoj svojoj filozofiji time, što je vrijednost ljudske spoznaje stegnuo na ekskluzivno subjektivistički princip.

(Nastavit će se.)





Kritika modernih teorija o Kristovoj ignoranciji.

Dr. Josip Marić.

Svršetak.

II. Teorija prof. Schella.

Prof. Schell iznosi svoju teoriju o ignoranciji Kristovoj u 3. svesku svoje dogmatike.[130] Prije negoli će raspravljati o mudrosti Isusovoj, ističe neke norme, kojih valja da se držimo u prosuđivanju ljudske savršenosti Isusove.

Ima li nam, pita se on, u tom pogledu da služi kao spoznajno vrelo pozitivna objava ili je možda dostatno spoznajno vrelo za savršenost ljudsku Isusovu dogmatski pojam utjelovljenja kao hipostatskoga sjedinjenja čovječanske naravi s božanskom osobom Riječi?[131] Pojedine crte savršenosti Isusove, bilo njegovoga unutrašnjega bilo izvanjskoga života valja uzeti iz slike, što nam je dadoše učenici o svom učitelju. Bolje od njih nije nitko razumio Kristove ličnosti; ničija spoznaja ni ljubav nije dublje prozrijela u unutrašnjost učiteljevu od njihove; pouzdanije nam od njih ne može nitko da poda slike Kristove; ta oni su bili pod utiskom svega onoga, što se zbiljski dogodilo. Oni su bili pod utjecajem Duha Svetoga, koji je jedino po njima htio da preda u pouzdanoj vjernosti crkvi svih vremena sliku Boga-čovjeka.

Za spoznaju našu o Bogu-čovjeku u objektivnom smislu — kaže Schell — vrijedi kao princip, da božanska bit ne djeluje

---

130 Isp. bilj. 18.

131 . . . ist nicht der dogmatische Begriff der Menschwerdung als hypostatischer Union einer menschlichen Natur mit der göttlichen Person des Logos eine hinreichende Erkenntnisquelle? Op. c. str. 105.

nužno ni u kojem pogledu, nego isključivo prema svrsi, što si je sama slobodno određuje. Jedino je dakle iz pozitivne objave moguće sigurno odrediti, u kojoj je mjeri i na koji način božanska narav obasula čovječansku narav blaženom svojom puninom života.[132]

Napokon Schell ističe jedan princip, koji mu, kako ćemo vidjeti, daje jaku direktivu u razmatranju znanja Kristove čovječje duše. Savršenost se duševnoga života — veli on — ne sastoji niti isključivo niti napose u sadržaju, što ga ona obuhvata, nego i u mjeri samostalnosti i vlastite djelatnosti, kojom se taj sadržaj stiče i prisvaja...[133]

Nakon što je Schell istaknuo ove općenite norme, koje valja da imademo na pameti, kada hoćemo da govorimo o savršenostima Kristove čovječanske naravi, u prvom redu posvećuje posebnu pažnju Kristovom ljudskom znanju.

Čovječanska spoznaja Isusova bila je (za njegova boravka na zemlji) prirodnoga i natprirodnoga karaktera; ona je bila veoma savršena i s obzirom na svoj sadržaj i s obzirom na svoju jasnoću, ali s obzirom na unutrašnju svoju narav bila je to specifično ljudska (t. j. oćutno-duševna) spoznaja.[134] Unutrašnja i izvanjska savršenost Kristove čovječanske spoznaje zavisila je o bližoj svrsi utjelovljenja t. j. o zaslugama, koje je sebi imao steći Krist, da njima s Bogom izmiri čovječanstvo, te ga učini dionikom milosti.[135] Spoznaju čovječanske duše Kristove možemo zamišljati u tolikoj mjeri savršenom, u koliko to

[132] Es ist deshalb nur aus der positiven Offenbarung mit Sicherheit zu bestimmen .... in welchem Masse und in welcher Weise die göttliche Natur ihre beseligende Lebensfülle in die menschliche Natur überströmen liess. Ib., str. 107.

[133] Die Vollkommenheit des geistigen Lebens liegt weder allein noch vorzüglich in der Fülle dessen, was seinen Inhalt bildet, sondern ebenso in dem Mass der Selbständigkeit und Selbstthätigkeit, mit welcher dieser Inhalt erworben, angeeignet und verwertet wird. Str. 109.

[134] Die menschliche Erkenntnis Iesu im Stande seiner Niedrigkeit war zwar nach Inhalt und Einsicht die vollkommenste natürliche und übernatürliche Erkenntnis, allein sie blieb ihrer inneren Beschaffenheit nach spezifisch menschlich (sinnlich-geistig), um dem Begriff der Menschwerdung zu entsprechen. Str. 110.

[135] Das Mass ihrer inneren und äusseren Vollkommenheit lag in dem nächsten Zweck der Menschwerdung, bzw. des Eintritts in das irdische Leben, nämlich in der Ermöglichung des Verdienstes, durch welches die Menschheit mit Gott versöhnt und der Gnade wieder teilhaft werden sollte. Ib.

odgovara zemaljskom Kristovom poslanju, te se ne protivi izvjesnim iskazima evanđelja.[136]

Prije negoli će nam Schell podati spoznajni sadržaj čovječje duše Kristove, kako ga on sebi zamišlja, obara se na uliveno znanje i blaženo gledanje Boga licem u lice, što ga čovječjoj duši Kristovoj pripisuje „skolastička kristologija“. On veli, da nema na umu sâmo blaženo gledanje Kristovo, nego tek ponajviše način kao i obrazloženje, radi kojega školastička kristologija drži, da je Krist za cijeloga svoga zemaljskoga života bio dionikom blaženoga gledanja.[137] Međutim iz načina, kojim se on obara na dokaze, što se običavaju navoditi za blaženo gledanje Kristovo na zemlji, te poteškoće, koje on protiv ove predpostavke iznosi, razabire se, da on naprosto poriče, e je uopće moguće bilo, da bi Kristova čovječja duša, za cijeloga svoga boravka na zemlji gledala bila Boga licem u lice.[138] Nije dakle onda čudo, što na drugom mjestu veli, da je on protiv teološke predpostavke, prema kojoj je Kristovo čovječanstvo bilo od početka i to neprekidno dionikom blaženoga gledanja.[139] Ne pristaje on, kako sam ističe, uz nestorijanski racijonalizam ili tjesnogrudni ebionitizam; on hoće da očuva jedinstvo čovječanske svijesti i duševnoga života Kristova, istinitost njegovih tegoba i muka, vrijednost zasluge za njegovo djelovanje i poniženje, i konačno ćudorednu savršenost ljudskoga njegovoga razvitka, što no ima svoj razlog u vlastitoj njegovoj samostalnoj djelatnosti.[140]

Veoma opširno govori Schell o spoznajnom sadržaju čovječje duše Kristove.

Čovječja je duša Kristova, veli on, božanskim svijetlom rasvijetljena od početka svoga posvema jasno i sigurno znala, da ona pripada osobi Sina Božjega. Isto tako je znala i za svrhu, radi koje ju je osoba Sina Božjega hipostatski sebi zdru-

[136] Ib.

[137] Es ist nicht die Gottschauung selbst, welche wir für die Zeit der irdischen Selbstentäusserung Christi in Frage stellen, sondern zunächst nur die Art und Weise, sowie die Begründung, um derentwillen sie ihm für die ganze Dauer der Erniedrigung zugeschrieben wird. Str. 113.

[138] Str. 113—125.

[139] Wenn wir uns also gegen die theologische Annahme aussprechen, die Menschheit Christi habe sich von Anfang an und unterbrochen der seligen Gottschauung erfreut . . . Str. 119.

[140] Str. 120.

žila.[141] Krist je sebi po biblijskom pripovijedanju svijestan bîti i zvanja svoje ličnosti, vazda nepomućenom jasnoćom i nedvojbenom sigurnošću.[142] Nije moći označiti časa, kada bi Krist došao bio do sigurne svijesti, da je Sin Božji.[143] Trojedini Bog rasvijetlio je dubine Kristove čovječanske svijesti ... tako, te je Sin čovječji na osnovu čovječanske svoje svijesti od početka znao, da njegov „ja" nije u granicama ljudskoga bistva, nego da živi u vječnoj slavi nedokučivoga svijetla i u bitnoj zajedini Oca i Duha Svetoga, da je vječni Otac njegov Otac, i beskrajni Duh njegov Duh.[144]

Čovječanska je duša Kristova od početka savršeno spoznavala bistvo Božje, unutrašnji život triju božanskih osoba, te osnovu Božju spasenja roda ljudskoga.[145] Ona je savršeno spoznavala cio skup istina, kao što spasonosnih istina tako i vremenitih činjenica ... Sve to, napose sv. Pismo i objave spoznavala je duša Kristova po svetomu Duhu i božanskoj osnovi spasenja roda ljudskoga. Savršenost ove mudrosti ne isključuje onih privremenih granica, što nam ih svjedoči evanđelje. Ove granice također čine predmet Isusovoga samoponiženja, i o njima zavisi ćudoredna zaslužna vrijednost zemaljskoga njegovoga života. Zasluge, koje je imao steći za naše spasenje dragovoljnom pokornošću i pobjedonosnom borbom bile su mjerilom, štono je određivalo savršenost Isusove spoznaje.[146]

---

[141] Str. 125.

[142] Das Bewusstsein Christi von dem Wesen und Beruf seiner Persönlichkeit zeigt sich der biblischen Darstellung zufolge niemals als werdend, sondern stets in ruhiger Klarheit und unzweifelhafter Sicherheit vollendet, erhaben über jede Möglichkeit des Zweifels oder der Selbsttäuschung. Ib.

[143] Es lässt sich kein Zeitpunkt erkennen, in dem Jesus erst zum sicheren Bewusstsein seiner Gottessohnschaft gekommen wäre. Str. 129.

[144] Str. 131.

[145] Die menschliche Seele Jesu Christi besass vermöge göttlicher Erleuchtung von Anfang an eine vollkommene Erkenntnis von dem Wesen, dem dreipersönlichen Innenleben und dem Heilsplan Gottes, so dass ihr Selbstbewusstsein aus diesem einsichtigen Gottesbewusstsein volles Licht empfing. Str. 131.

[146] Die Vollkomenheit dieser Weisheit schliesst jene zeitweiligen Schranken nicht aus, welche das Evangelium bezeugt, welche zum Gegenstand der Selbstentäusserung gehören und das sittliche Verdienst des Erdenlebens Jesu bedingen. Die Ermöglichung dieses Erlösungsverdienstes durch freien Gehorsam und siegreichen Kampf war das Mass, welches die Vollkommenheit der Erkenntnis Jesu bestimmte. Ib.

Dosta opširno razlaže sada Schell Kristovu spoznaju Boga.[147] Najodličniji sadržaj Kristovoga znanja je djelo i povijest božanske objave, te svrha otkupljenja roda ljudskoga, na koje se Bog odlučio.[148] Činjenice pako i zbiljski odnošaji, koje spominje u svojim govorima, ostaju usprkos svoje neprispodobive svestranosti unutar kruga biblijske povijesti objave i osobnoga njegovoga iskustva. Međutim Krist prodire u ljudska srca, unapred vidi tijek vlastitog svog života i razvitak kraljevstva Božjega — mučeništvo Apostola, propast Jeruzalema, obraćenje narodâ i posljedni sud. Sve to dokazuje, da je ljudski Kristov duševni pogled ne samo dublje sizao nego i širega opsega bio, negoli to priroda dopušta.[149] Ima li se tomu Kristovom znanju, pita se Schell, tražiti izvor u beskonačnoj spoznaji svega, što je bilo, što jest i što će biti, naime u Božjem gledanju (scientia visionis), ili u svakidašnjem rasvijetljenju duše Isusove, ili možda u znanju, koje je bilo intenzivno i ekstenzivno savršeno, te je obuhvatalo sve, što je zbiljsko u općenitom i pojedinačkom smislu, u koliko je to već iziskivala zadaća zemaljskoga života Isusova.[150]

Relativno sveznanje, koje obuhvata sve, što je bilo, što jest i što će biti, protivi se slici, što nam je evanđelja daju o Isusovom zemaljskom životu, o zemaljskom njegovom životnom zadatku i moralnoj istinitosti njegove borbe i muke.[151] Isti razlozi, koji vojuju protiv blaženoga gledanja Kristove čovječje duše, protive se i spomenutom relativnom Kristovom sveznanju. U evanđelju se nadalje pripovijeda, da je Krist izrazio želju, koja mu se nije izvršila (Mark. 7, 24), zapovijedio, što se nije poslušalo, nego naprotiv prekršilo (Marko, 7, 36); da je u povodu događaja, što su mu se pripovijedali,

---

[147] Str. 132—134.

[148] Str. 137.

[149] Str. 140.

[150] ... oder aber einer intensiv und extensiv vollkomenen Wissenschaft von allem Thatsächlichen im allgemeinen und einzelnen, wie es eben für die Aufgabe des irdischen Lebens Jesu erforderlich war? — Sie war letzteres. Ib.

[151] Die Annahme der Allwissenheit des Wirklichen in einem abgeschlossenen und klaren Weltbilde verträgt sich demnach nicht mit dem Bilde, welches die Evangelien von dem irdischen Leben, der irdischen Lebensaufgabe und der sittlichen Wahrheit der Kämpfe und Leiden Jesu entwerfen. Str. 142.

ili u povodu novih opažanja nastala u njemu promjena duševnoga raspoloženja, te je znao preinačiti način svojega djelovanja. U povodu Petrovih riječi Krist je uzbuđen (Mat. 16, 23). Kada je od apostola čuo za smrt svojega preteče, povlači se u samoću (Mat., 14, 13). On uzdiše, kada farizeji od njega ištu znak s neba (Marko, 8, 11—12). On se potrese videći Mariju, gdje plače (Iv., 11, 33). Tjeskoba ga uhvati, kad nastupi čas muka. Hoćemo li da protumačimo promjenu u duševnom raspoloženju, neophodno je nužno, da priznamo promjenu u svijesti i njenim spoznajnim slikama. Ako pako razum imade savršenu spoznaju svega, što je bilo, što jest, i što će biti, tada nije uopće moguće govoriti o promjenama u ljudskoj svijesti i njenim spoznajnim slikama.[152]

Napose je psihološki nemoguće, da spasimo istinitost trpljenja Isusova, predpostavimo li spomenuto sveznanje u čovječjoj njegovoj duši. Krist bi u tom slučaju vazda bio sebi svijestan, da se imade posvetiti trogodišnjem javnom djelovanju, zatim da imade jedan dan da trpi i umre na križu, treći dan da uskrsne, uzađe na nebo, da primi gospodstvo nad svijetom, da bude spasenjem i sucem čovječanstva. Nepojmljivo bi bilo, da bi u tom slučaju čovječju dušu Kristovu, kada bi sebi svijesna bila, da će joj doskora i sigurno pasti u dio slava, mogao bio obuzeti toliki strah i tolika tuga, da se krvavim znojem znojio te se izrazio, e ga je Bog napustio.[153] Sadašnjost, njena iskustva i muke nijesu u tom slučaju uopće mogle biti od veće znamenitosti za svijest i čuvstvenu stranu Isusovu.

I sâm Isus Krist, veli Schell, izričito posvjedočuje, da njegova ljudska svijest nije subjektom scientiae visionis, i to riječima sv. Marka (13, 32): „De die autem illo, vel hora nemo scit, neque angeli in coelo, neque Filius, nisi Pater.“ Nije dopušteno u istoj rečenici dati glagolu „znati“ drugi smisao, kada je govor o anđelima, drugi, kada je govor o Sinu čovje-

---

[152] Um einen Wechsel der Gemütsstimmung zu erklären, ist der Wechsel in dem Bewusstsein und seinen Erkenntnisbildern unentbehrlich. Dies ist jedoch unmöglich, wo die Vernunft von einem vollkommenen, allumfassenden Weltbild erfüllt ist. Str. 141.

[153] . . . so würde es wohl unverständlich bleiben, wie derselbe im Bewusstsein seiner sicheren und baldigen Verherrlichung von solcher Angst und Trauer bis zum blutigen Angstschweiss und zum Schrei der Gottverlassenheit ergriffen werden könne, wie es bei dem Gottmenschen geschah. Ib.

čjemu ili o Ocu. Nije slobodno, da Kristovim riječima uzmemo neposredni njihov smisao; ta radi se o „nedostatku" što ga je Krist dragovoljno uzeo na sebe i to samo za kratko vrijeme; o nedostatku, koji je imao doprinijeti našemu otkupljenju. Izričaj je „nedostatak" za neznanje Sina čovječjega o sudnjem danu jednako nedostojan kao i izričaj ignorancija (naime u privativ. smislu), jer se je Krist dragovoljno odrekao duševne slave, da sebi i onima, koje je otkupio, zasluži najveće duševno preobraženje i slavu.[154]

Uza sve to valja reći, zaključuje Schell, da je ljudsko Kristovo znanje bilo savršeno, ako i nije bilo apsolutno savršeno, jer je vazda odgovaralo dostojanstvu Sina čovječjega, te je u sebi bilo puno mudrosti i znanja; zatim, jer je privremena ograničenost njegovoga ljudskoga znanja imala svoj osnov u dragovoljnom njegovom samoponiženju i time u sebi krila zaslugu za otkupljenje.[155] Konačno, ljudsko je Kristovo znanje bilo savršeno, jer je upravo svojim privremenim ograničenjem imalo da omogući ćudoredni uzor i pravu zaslugu i tako odgovaralo zemaljskom soterijološkom zvanju Isusovom kao što nebeskom njegovom zvanju odgovara, da ga obasja svijetlo njegovoga božanstva, da se uspne na prijesto sveznanja, da kao Sin čovječji bude kraljem i sucem svega stvorenja.[156] Prava slava je slava duha; prostorno uzvišenje i sjaj lijeposti tjelesne nije dostatan, da uzmognemo razlikovati Krista u stanju poniženja i u stanju njegove slave. Prava slava je savršenost spoznaje, koja obuhvata razlog i svrhu svega. I sama volja nailazi na blaženi mir, ako se duh vinuo do punine istine. Posvemašnja savršenost spoznaje ne da se

[154] Der Ausdruck „Mangel" ist für das Nichtwissen des Menschensohnes vom Gerichtstage ebenso verwerflich, wie der Ausdruck „Unwissenheit", — weil er ein freiwilliger Verzicht auf die bereitstehende Geistesherrlichkeit war, eine That des Verdienstes der allergrössten Geistesverklärung für sich und die Erlösten. Str. 143.

[155] . . . weil es in dem, was vorübergehend (οἰκονομικῶς) im Vergleich zu dem menschlichen Wissen des verherrlichten Menschensohnes (Iv., 1. 51) beschränkt war, auf freiwilliger Selbstentäusserung gründete und dadurch Erlösungsverdienst in sich barg. Str. 146—147.

[156] . . . endlich, weil es gerade durch die zeitweilige Beschränktheit zur Ermöglichung des sittlichen Vorbildes und des wahren Verdienstes diente, und so dem irdischen Erlöserberuf Jesu entsprach, wie seine volle Aufnahme in das Licht seiner Gottheit, auf den Thron der Allwissenheit, dem himmlischen Beruf Jesu entsprach, als Menschensohn der König und Richter der ganzen Schöpfung zu sein und wahre Weltherrschaft zu üben. Ib.

odijeliti od etičke savršenosti; jer duševno je posjedovanje istine najviše dobro i cilj duševnoga teženja, a ustrajnost u neprestanom razmatranju istine blaženi je zadatak volje u vječnosti. Naprotiv moralna se savršenost dade zamisliti bez intelektualne slave, kao ljubav, koja čezne, požrtvovnost, odanost u osobnu istinu, to jedino pravo dobro duha, u jedino pravoga i dobroga Boga. Baš ova moralna nastojanja volje ide zaslužna vrijednost. Posvemašnja spoznajna savršenost kao prava slava je plata, koja pada u dio savršenomu htijenju i teženju.[157]

* * *

Eto glavnih Schellovih misli o znanju Kristove čovječje duše. Rezultat je ove teorije isti, što smo ga vidjeli u Lebretona. Što više, i u glavnoj motivaciji se slažu. Prema toj motivaciji soterijološki momenti su mjerilom znanja Kristove čovječje duše. Razlikuju se u tomu, što Lebreton, kako vidjesmo, ne zabacuje dvojakoga natprirodnoga znanja Kristove čovječje duše, kako ga uče bogoslovi, i što Schell ne ističe poput Lebretona, da je njegova nauka o neznanju Kristove čovječje duše patristička nauka i to napose nauka sv. Ćirila i Atanazija.

Ne marim uopće ovdje da kritici podvrgnem dokaze, što ih Schell navodi protiv blaženoga gledanja i ulivenoga znanja Kristova. To je već učinio L. Janssens[158] a donekle i Labauche.[159] I doista, većina od Schellovih dokaza otpada, uvaži li se svestrano nauka bogoslova o trovrsnom znanju čovječje duše Kristove i njihovom međusobnom snošaju. „Sane negari nequit“, primjećuje dobro Janssens, „unionem hypostaticam sine visione beata stare posse; sed non sufficit haec possibilitas, ut factum teneatur. Immo ad hoc factum requiritur ratio urgens, quam adversarii potius supponunt, quam demonstrant“.[160] Ovdje je dosta da spomenem, e je „theologice certum“, da je čovječja duša Kristova za života svoga na zemlji gledala Boga licem u lice, i da „sententia communis“ drži, da je Kristova čovječja duša bila dionikom ulivenoga znanja.

[157] Die Erkenntnisvollendung als die wahre Verherrlichung – des reinen Geistes wie des Menschen – stellt den Lohn dar, der dem vollkomenen Wollen und Ringen zuteil wird. Str. 148.

[158] Isp. bilj. 37.

[159] Op. c., str. 266—269.

[160] Op. c., str. 419.

*

Hoću nešto da više učinim t. j. hoću da protiv Schella obranim relativno sveznanje Kristove čovječje duše, koje obuhvata sve, što je bilo, što jest, i sve, što će biti i to bez obzira na to, da li je duša Kristova bila dionikom toga sveznanja svojim blaženim gledanjem Boga ili svojim znanjem ulivenim. I ovdje protiv Schella ističem dogmatske momente, do kojih sam došao svojim istraživanjem, a ne toliko apologetsku stranu, kojom se bavi Waldhäuser.[161] To su isti oni dogmatski momenti, koje sam branio protiv Lebretona. Samo se po sebi razumijeva, da drugi način, kojim Schell svoju teoriju o Kristovu neznanju izlaže i utvrđuje, traži od mene i drukčiji, novi način, kojim ću na osnovu spomenutih dogmatskih data pobijati njegovu nauku.

* * *

Prije svega spominje prof. Schell, kako su sv. Oci u polemici s Arijancima, koji su poricali, da je Sin iste bîti s Ocem, dopuštali, da Krist kao čovjek nije znao za mnoge stvari, a osobito za dan i čas posljednjega suda. Koliko ova argumentacija vrijedi, pokazao sam pobijajući Lebretona, te ne držim potrebnim, da bih ovdje imao štogod pridometnuti.[162]

* * *

Kao što su Arijanci — nastavlja Schell — neznanje pripisivali osobi Kristovoj i cijelomu njegovomu bistvu, tako su morali monofizite one slaboće i ograničenosti, što ih spominje evanđelje govoreći o Sinu čovječjemu, pridijevati cijelomu Spasitelju . . . Oni su u Kristu vidjeli jednu božansko-čovječansku osobu i jednu božansko-čovječansku narav; dosljedno je Temistije mogao pridijevati neznanje cijelomu Kıistu, a to je hereza.[163] Agnoete su monofizite, koji uče izjednačenje obiju naravi u jednu treću božansko-čovječansku Kristovu narav. Agnoetizam je hereza, jer zabacuje nepomiješano razlikovanje naravi u Kristu te iskaze evanđelja, koji vrijede samo za čovječju narav, proteže na cijeloga Krista.[164]

---

[161] Die Kenose und die moderne protestantische Christologie, Mainz, 1912, str. 157—186.

[162] Isp. Bog. Smotru, 1914., sv. I. str. 46—55.

[163] Sie sahen (t. j. monofizite) in Christus nach der Menschwerdung eine gottmenschliche Person und eine gottmenschliche Natur; folglich konnte Themistius von Christus schlechthin die Unwissenheit aussagen, was eine Häresie ist. Op. c., str. 145.

[164] Der Agnoetismus ist eine Häresie . . . weil er . . . die unvermischte Unterscheidung der Naturen in Christus verwirft, und dann gleichwohl die

Prema tomu Schell imade o nauci Agnoeta isto mnijenje, koje brani i Lebreton. Na drugom sam mjestu pokazao, da ovi Schellovi izvodi o nauci Agnoeta ne odgovaraju istini.[165] Nauka je Agnoeta o neznanju Kristovu posvema identična s naukom Schellovom.

Međutim prof. dr. Schmid to poriče veleći, da se nauka Schellova o Kristovu neznanju bitno razlikuje od nauke Agnoeta u dvije točke: 1. Schell pripisuje Spasitelju svijeta s obzirom na božansku njegovu narav vazda i zauvijek potpuno sveznanje; 2. ono neznanje, što misli, da ga valja pridijevati Kristovu čovječanstvu, ne drži on, kako sâm izričito veli, nikakovim nedostatkom.[166]

Protiv toga prije svega tvrdim na osnovu svoje študije „Što su učili Agnoete“, da su Agnoete isto tako kao i Schell Kristu kao Bogu pridijevali potpuno sveznanje. Pokazao sam to osobito svjedočanstvom Timoteja, carigradskoga prezbitera.[167]

Nadalje ni Agnoete nijesu ono neznanje, što su ga Kristu pridijevali, držali nikakovim nedostatkom. Oni su učili, da je Krist uz druge ljudske slaboće uzeo na sebe i neznanje, a to se neznanje ima uzeti samo po sebi u negativnom, a nipošto u privativnom smislu. Što više, soterijološki su momenti po njihovom sudu jednako kao i po sudu Schellovu upravo zahtijevali, da Krist bude podvržen neznanju. Uostalom priznaje to i sâm dr. Schmid, kada piše malo prije navedenih riječi: „Sie meinten (t. j. Agnoete) wie die Sterblichkeit, das Leiden, der Tod und die Verweslichkeit für den Gottmenschen zur Zeit seiner Erniedrigung nichts Entehrendes hatte, so habe bei Christus für die gedachte Lebensperiode auch dass Nichtwissen verschiedener Dinge und namentlich die Unkenntnis der Zeit des Gerichtes gar nichts Bedenkliches“.[168] A na drugom mjestu veli dr. Schmid, da su Agnoete učili, da Krist nije znao za mnoge stvari kao n. pr. za dan suda ili za grob Lazarov, jer su bili čvrsto uvjereni, da veće znanje nije bilo

---

Aussagen des Evangeliums, welche nur von der menschlichen Natur gelten, auf Christus (schlechthin) bezieht. Str. 146.

[165] Isp. bilj. 27.

[166] Zeitschrift für k. Theologie, 1895, str. 677.

[167] Bog. Smotra, 1912, sv. 4. str. 400—401.

[168] Ib.

Kristu za dotično doba ili za momentani životni zadatak niti nužno niti osobito primjereno niti poželjno.[169]

Pošto dakle Schell ispovijeda nauku Agnoeta, to ga ide sve, što su oci u svoje doba pisali protiv Agnoeta.

„Niti će naime čovječanstvo" veli Eulogije, protiv Agnoeta, „združeno nedokučivoj i supstancijalnoj mudrosti u jednu hipostazu biti podvrženo neznanju bilo česa, kao što niti sadanjih stvari, tako ni budućih..." „Kristu nije slobodno", veli on, kako smo vidjeli, „pridijevati neznanje niti s obzirom na božansku niti s obzirom na čovječansku njegovu narav, budući da bi to bila krivnja pogibeljne drskosti... Ako tko reče, da su oci (koji su pisali protiv Arijanaca) anaforički govorili (pridijevajući neznanje Kristovoj duši), odobrit će bogobojazniju misao". Izričito se pozivlje na sv. Ćirila i Gregorija Nazianzenskoga, da dokaže, e bi se Kristu kao čovjeku moglo pridijevati neznanje, kad bi se njegova puka čovječanska narav posmatrala t. j. kada bi se uzela u obzir sama za sebe.[170]

Jednako uči protiv Agnoeta papa Gregorije Veliki odobravajući Eulogijevu nauku o sveznanju Kristove čovječje duše, i navodi za sebe latinske sv. oce. Krist je kao čovjek znao za dan posljednjega suda, jer je čovječanska njegova narav bila hipostatski združena s Bogom. Kristova je čovječja duša bila dionikom relativnoga sveznanja, koje je imalo barem onaj opseg, što ga je iziskivalo njegovo poslanstvo.[171] Jednako uče protiv Agnoeta Sofronije[172] i Ivan Damascenski.[173] Što više, jednako argumentira protiv Agnoeta aleksandrijski patrijarka Teodozije, od kojega su oni otpali.[174] Naročito valja istaknuti protiv Schella, da su spomenuti oci, a u prvom redu Eulogije i Gregorije, imali pred očima soterijološke momente,[175] na koje se Schell s Agnoetima

[169] ... so hielten sie dabei an der subiectiven Ueberzeugung fest, für jenes Lebensalter oder für den augenblicklichen Lebensberuf sei ein grösseres Wissen und die Kenntnis der fraglichen Dinge Christo weder nothwendig noch besonders angemessen und wünschenswert gewesen. Ib., str. 675.

[170] Što su učili Agnoete, Bog. Smotra, 1912., sv. 4. str. 383—389.

[171] Ib., str. 389—392.

[172] Ib.. str. 394—397.

[173] Migne, P. G., sv. 94. c. 1084—1085.

[174] Isp. Novi dokazi protiv modernih Agnoeta...

[175] Vidi str. 20.

pozivlje; ali da oni uza sve to hipostatsko sjedinjenje čovječje naravi Kristove s Božjom supstancijalnom mudrošću drže razlogom, radi kojega je Kristova čovječja duša boraveći još na ovoj zemlji bila dionikom relativnoga sveznanja, koje isključuje ne samo ignoranciju u pravom smislu riječi, nego i svukoliku ignoranciju u negativnom smislu, i to u koliko se ona ne proteže na kraljevstvo mogućnosti. Ovo pako sveznanje, što ga brane protiv Agnoeta, koje nazivlju hereticima, obuhvata sve, što je bilo, što jest, i sve, što će biti.

Ove moje izvode potvrđuje uostalom i dr. Schmid, koji drugojačije shvaća nauku Agnoeta. Unatoč tomu, veli on, što se nauka Schellova o neznanju Kristove čovječje duše bitno razlikuje od nauke Agnoeta, to je ona uza sve to u nepomirljivom protivurječju s naukom onih otaca, koji su se znanjem Kristovim napose bavili.[176] Schellova nauka nema iza arijanskih prepiraka ni najmanjega oslona u ortodoksnih otaca. Navlastito oni oci, koji su pisali protiv Agnoeta — priznaje dr. Schmid — pretpostavljaju, da bi to bio nedostatak znanja u pravom smislu riječi, kad Krist ne bi bio znao za dan suda i to upravo već onda, kada su ga za nj učenici pitali. Oni nijesu htjeli naprosto ništa da čuju niti o neznanju u privativnom niti u negativnom smislu.[177]

Ako je dakle po sudu Schmidovu nauka Schellova u nepomirljivom protivurječju s naukom otaca, koji su pisali protiv Agnoeta, koliko većma valja za nju to isto reći, uzme li se u obzir, da je ona identična s naukom Agnoeta, koje, kako sam malo prije istaknuo, rečeni oci nazivlju hereticima.

I to nam potvrđuje opet sâm dr. Schmid. Schellu — veli on — nije posvema umakla poteškoća, koju krije njegova nauka, u koliko je naime u nepomirljivom protivurječju s naukom gore spomenutih otaca. Schell ju nastoji ukloniti svojom tezom o nauci Agnoeta. Primjedba je ta po Schmidovu mnijenju posvema opravdana, te — kako on kaže — dostaje, da Schellovu nauku obranimo od prigovora formalne hereze; ali ne

---

[176] ... so steht dieselbe dennoch mit der Lehre jener Väter, die sich mit diesem Lehrpunkte eigens und einlässlicher beschäftigt haben, nach unserem Urtheile in einem nicht auszugleichendem Widerspruche. Ib., str. 677.

[177] ... wollten sie bei Christus von einer Unwissenheit oder von einem Nichtwissen durchaus nicht hören. Ib. Ovim svojim izjavama potvrđuje dr. Schmid nehotice moje izvode o nauci Agnoeta.

dostaje nipošto, da uklonimo svako protivurječje između njegove nauke i veoma važnih izvoda spomenutih ortodoksnih otaca.[178] Nije zato ona nauka — zaključuje Schmid — odmah posvema nepogibeljna, ako je ne možemo obijediti s formalne hereze. A što onda — pitam ja — ako Schellova primjedba o nauci Agnoeta ne odgovara historičkoj istini, koja po mom sudu bjelodano svjedoči, da su Agnoete bili osuđeni kao heretici, jer su pridijevali neznanje, i to negativnom smislu, čovječjoj duši Kristovoj?

Rado priznajem, da ne inzistiram na riječi „heretici", kojom su Agnoete bili okršteni. Uzeli mi spomenutu riječ u strogom ili blagom smislu, toliko je barem sigurno, da katolički bogoslovac ne smije poput Schella pridijevati Kristovoj čovječjoj duši niti negativne ignorancije u izloženom smislu.

Ovime držim, da sam oborio drugu dogmatsku podlogu, na kojoj također Schell osniva svoju teoriju o Kristovu neznanju.

* * *

Schell napokon drži, da se može pozvati i na Leporijevu retraktaciju. On ovako citira Leporijeve riječi: „Dm. n. Jesum Chr. sec. hominem ignorare.... quia dici non licet, etiam sec. hominem ignorasse Dominum prophetarum", te dodaje, da je Leporije s pravom opozvao ovu svoju nauku, jer da neznanje (u privativnom smislu) nije svojstvo duše Kristove; njeno je znanje bilo savršeno, t. j. primjereno njezinom dostojanstvu i njezinom zvanju, koje se sastojalo u tom, da nam samoponiženjem svojim zasluži spasenje.[179]

I sam dr. Schmid ide u tom pogledu u susret Schellu te kaže, da nije moguće na osnovu Leporijeve ispovijesti pobiti onoga, tko uzevši riječ „ignorancija" u pravom smislu riječi tvrdi, da neznanje za dan suda prije uskrsnuća nije bilo pozitivni nedostatak duše Kristove.

---

[178] Diese Bemerkung ist unseren Ausführungen zufolge formell ganz richtig; und sie genügt, um Schells Lehre vom Vorwurfe formeller Ketzerei zu reinigen. Ib., str. 677.

[179] Er widerrief diesen Sat mit Recht, weil die Unwissenheit keine Eigenschaft der Seele Christi ist: ihr Wissen war vollkommen, d. h. angemessen ihrer Würde und ihrem Berufe, durch Selbstentäusserung uns das Heil zu verdienen ... Die Unwissenheit kann keine Eigenschaft des Herrn der Propheten sein ... Op. c., str. 146.

Protiv toga tvrdim, da Schell samo pretpostavlja, ali nipošto ne dokazuje, da Leporije uzimlje riječ „ignorare“ u privativnom smislu. Leporije prije svega ne govori apstraktno o ignoranciji Kristove čovječje duše, nego konkretno, jer veli: „... tunc dixi, immo ad obiecta respondi, Dominum nostrum Jesum Christum secundum hominem ignorare. Sed nunc non solum dicere non praesumo, verum etiam priorem anathematizo prolatam in hac parte sententiam; quia dici non licet etiam secundum hominem ignorasse Dominum prophetarum“.[180] Leporije je dakle priznavao, da Krist doista nije znao onih stvari, koje su mu se na osnovu sv. Pisma kao dokazi za Kristovo neznanje iznosili. A da je k tomu još dalje išao bio Leporije u susret protivnicima, te neznanje, što ga je dopuštao, kao pravi nedostatak čovječje duše Kristove isticao, to treba tek dokazati. Spomenuo sam nadalje prije, da Lebreton vidi u retraktaciji Leporijevoj soterijološku ideju, što ju po njegovu (Lebretonovu) sudu ističu sv. Ćiril i Atanazije, kada govore o slabočama čovječanske naravi Kristove.[181] Ako je tomu tako, onda Leporije ne samo da nije držao ono neznanje, što ga je pripisivao čovječjoj duši Kristovoj, nedostatkom u pravom smislu riječi, nego je to neznanje po njegovu mnijenju bilo postulatom našega spasenja. To pako znači, da je Leporije branio nauku o neznanju Kristove čovječje duše, koju brani Schell. Uzmimo nadalje da ovaj zaključak, što ga osnivamo na Lebretonovoj tvrdnji, ne stoji, toliko je ipak sigurno, da Leporije ističe, da je Krist uzeo na sebe naše slaboće, da pokaže, e je pravi čovjek.[182] Čovječja pak narav ne uključuje po svom pojmu ignoranciju u privativnom nego u negativnom smislu. Uostalom i sâm Schell, Scheeben, Schmid, Pohle i drugi njemački bogoslovi upotrebljavaju većinom riječ „Unwissenheit“ za ignoranciju u negativnom smislu a nipošto „Nichtwissen“. Napokon, ako je istinita tvrdnja Schellova — da je naime Leporije gore navedenim riječima opozvao samo ignoranciju čovječje duše Kristove u privativnom smislu, pa zato da se ta retraktacija prihvaćena od biskupa Afrike i rimske Galije njegove nauke ne tiče — tada bi valjalo reći, da je Leporije ostao kod ignorancije Kristove u negativnom smislu.

[180] Vidi Bog. Smotru, 1914., sv. 1. str. 60.

[181] Ib.

[182] Ib.

No toga apsolutno ne možemo da branimo, ako uzmemo u obzir, da je Augustin, ako ne baš napisao, a ono sigurno s drugim nekim afričkim biskupima potpisao Leporijevu retraktaciju i nadalje ako uvažimo, da su ovu retraktaciju odobrili afrički biskupi i oni rimske Galije, dakle biskupi zapada; a znamo, da je zapad, što i sâm Lebreton posvjedočuje, protiv svake ignorancije čovječje duše Kristove.[183]

Odatle valja zaključiti, da je Leporije anatematizirao mnijenje, što ga je prije branio o znanju čovječje duše Kristove t. j. on je osudio ignoranciju duše Kristove u negativnom smislu. Dosljedno tomu valja reći, da su biskupi Afrike i rimske Galije odobrivši Leporijevu retraktaciju osudili nauku o neznanju čovječje duše Kristove, kako je brani Schell.

* * *

Tako držim, da sam oborio sve tri glavne dogmatske podloge, na koje se pozivlje Schell. Utvrdio sam protiv Schella kao i protiv Lebretona patrističke dokaze iz 6. i 7. vijeka za relativno sveznanje čovječje duše, koje obuhvata sve, što je bilo, što jest, i sve, što će biti.

* * *

Bit će dobro, ako Schellovu teoriju barem ukratko promotrimo i s apologetičkoga stanovišta.

Schell tvrdi, da se relativno sveznanje u izloženom smislu protivi slici, što nam je evanđelja daju o Isusovom zemaljskom životu, o zemaljskom njegovom životnom zadatku i moralnoj istinitosti njegove borbe i muke, ali dokaza, koji bi vrijedili, za to ne navodi. Krist je uzeo na sebe ljudske slaboće, da pokaže, da za nas kao pravi čovjek trpi i umire na križu. Tko to uvaži, tko imade na pameti experimentalno znanje i njegovu svrhu u čovječjoj duši Kristovoj, taj ne će držati nemogućim, da je Krist boraveći na zemlji bio dionikom spomenutoga sveznanja, te uza sve to bivao uzbuđen, potresen, uzdisao, bivao u tjeskobi, strahu i žalosti itd. Nadalje Schell priznaje, kako vidjesmo, da je čovječja duša Kristova od početka savršeno spoznavala bistvo Božje, unutrašnji život triju božanskih osoba, te osnovu Božju spasenja roda ljudskoga. Na to primjećuje veoma dobro Janssens: „Absit ut vim horum verborum recusem. At quaeram, quomodo haec tanta lux de di-

---

[183] Ib., str. 50.

vina essentia, de SS. Trinitate, ac ita de propria divina persona animae Christi obvenire potuit, nisi ex ipsa scientia visionis? Quaero, quomodo tantam certitudinem de his veritatibus Christus homo habuerit, quae non reliquerit locum fidei .... nisi per visionis lumen? Nam nonnisi ipsa visio essentiae Dei atque SS. Trinitatis, nonnisi ipsa visio unionis hypostaticae potest de his veritatibus auferre fidem".[184] Na drugom mjestu kaže izričito Schell, da Isusovo poznavanje sv. Pisma ne pokazuje za javnoga njegovoga života nikakvoga unatrašnjega napretka, a niti s obzirom na nuždu mesijanskoga trpljenja. „Sed iam sequentia", veli Janssens, „verba Cl. Schell perpendimus, quibus contra Neo-Agnoëtas claritatem scientiae Christi eiusque rationem immediatam eloquenter vindicat, iterum mentem lectoris urget quaestio de formalitate huius tantae scientiae, nec alia tantae excellentiae satis facere potest, nisi scientia visionis cum scientia infusa, quam uno ore Scholastici Christo tribuunt".[185] Ako je tomu tako, onda i sa Schellova stanovišta o znanju čovječje duše Kristove ostaje nerazumljivo, kako je mogao Krist biti toliko uzbuđen i potresen, kako je mogao biti u tolikoj tjeskobi i tolikom strahu prije muke svoje. Zar je sadašnjost, njena iskustva i muk mogle biti od veće znamenitosti za svijest i čuvstvenu stranu Kristovu?

Povrh toga ističem, da Schell pobija egzegezu, što nam je daje papa Gregorije Veliki o Markovom mjestu 13, 33. Ljudsko Kristovo znanje — veli on — za predznakove konca svijeta ... i za njegov rezultat nije u opreci s ljudskim njegovim neznanjem za sat i dan toga događaja. Interpretaciju, što nam je daje Eulogije o izjavama onih otaca, koji su polemizirali s Arijancima, nazivlje Schell pogibeljnom po dostojanstvo i istinitost Boga čovjeka.[186] Sve su to tvrdnje, koje Schell ne dokazuje. A kako to, da Krist poslije uskrsnuća, — kada više prema teoriji Schellovoj nije bilo onoga neznanja u čovječjoj duši Kristovoj — učenicima na isto pitanje samo odgovara: „Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate."[187] Kako to, da Krist poslije uskrsnuća

[184] Op. c., str. 429.
[185] Ib., str. 430.
[186] Str. 143. i 145.
[187] Dj. Ap., 1, 7.

pita riječima: „Habetis hic aliquod, quod manducetur"[188] te: „Simon Joannis, diligis me plus his."[189] Uopće tko pozorno pročita Schellove refleksije o znanju čovječje duše Kristove, lako će se uvjeriti, da bi Schell nužno odobrio i prihvatio tradicijonalnu egzegezu spomenutoga mjesta sv. Marka, kad bi svuda jednako slijedio svoje egzegetske principe.

Napokon ne mogu dosta da se načudim, kako može Schell reći, da se Kristova slava, što mu je nakon uskrsnuća u dio pala, sastojala jedino u prostornom uzvišenju i u sjaju lijeposti tjelesne, ako je on već boraveći na zemlji bio dionikom relativnoga sveznanja u izloženom smislu. Kao katolički bogoslovac morao je biti upućen u nauku bogoslova o proslavljenom Isusu Kristu.

Na koncu priznajem, da Schell veoma lijepo razvija neke misli o znanju, što ga je imala čovječja duša Kristova boraveći na zemlji. Naglašujem jednu njegovu veoma važnu antimodernističku tvrdnju, prema kojoj, kako smo vidjeli, nema mjesta evoluciji u svijesti Kristovoj. Uza sve to iz svega, što sam dosad rekao o Schellu, slijedi nedvoumno, da katolički bogoslovac ne smije da brani njegovu nauku o neznanju čovječje duše Kristove, jer se protivi jasno već patrističkoj nauci 6. i 7. vijeka; i to većma, jer se on još bolje udaljuje od istine, u koliko protiv svih bogoslova poriče uliveno znanje i blaženo gledanje Kristove čovječje duše.

III. Teorija prof. M. Lepina.

Ime prof. Lepina poznato je u učenom svijetu. On se napose ističe kao pobornik ortodoksije protiv modernističkih zabluda. Koliko vrijedi njegov znanstveni rad, pokazuju najbolje mnoge otmene publikacije novijega doba, koje se na nj pozivlju. Radi posebne njegove hipoteze o ignoranciji čovječje duše Kristove držao sam, da se mogu ovdje na njega osvrnuti.

Lepin govori o savršenosti ljudskoga Kristovoga znanja u svom djelu: „Jésus Messie et fils de Dieu d'après les évangiles synoptiques."[190]

Prije svega konstatira on na osnovu mnogih mjesta iz evanđelja, da je Krist bio dionikom znanja Božjega kao i Božje

[188] Luka, 24, 41.
[189] Iv., 21, 15.
[190] Paris, 1910, str. 372—422.

moći. Nadprirodno svijetlo pronicalo je i rasvijetljivalo Kristov duh.[191] Prema tomu — kaže Lepin — valja priznati dvojako znanje u čovječjoj duši Kristovoj: znanje nižega reda ili eksperimentalno znanje, što si ga je sticao prirodnim svojim spoznajnim moćima, znanje, koje je ovisilo o vremenu i mjestu, gdje je boravio, znanje, koje je bilo podloženo zakonu natpretka i usavršivanja; i znanje višega reda ili natprirodno znanje, neovisno od organa, okoline i osobnoga iskustva, znanje, koje je imalo svoj neposredni izvor u božanskom svijetlu.[192]

U kojoj je mjeri — pita se Lepin — Isus bio dionikom vrhunaravnoga znanja?

Nauka bogoslova, koja uči, da je čovječja duša Kristova od početka gledala Boga licem u lice, te da je bila dionikom ulivenoga znanja, ne protivi se kritici. S jedne strane — kaže Lepin — evanđelja doista svjedoče, da je u Spasitelju bilo sveznanja Božjega, a s druge strane kritička data ne sadržavaju ništa, što bi se protivilo spomenutim teološkim zaključcima.[193]

Nakon što je Lepin suzbio teoriju o zabludama Kristovim, što je brane modernistički bogoslovi s racijonalističkim protestantima, osvrće se na poznati tekst sv. Marka 13, 32.

Mi smo već spomenuli — piše Lepin — da na osnovu spomenutih Spasiteljevih riječi nijesmo prinuždeni, da poput Schella i Loisya pretpostavimo apsolutnu ignoranciju u čovječjoj duši Kristovoj. I doista na str. 367. primječuje na tekst sv. Marka, da je za stvoreni duh vrijeme posljednjega suda tako nedokučivo, te za nj nezna nitko do li sâm Bog. Nijedan stvor, pa bio i najuzvišeniji i najsavršeniji, niti anđeli nebeski, niti Sin Božji s obzirom na stvoreno svoje čovječanstvo ne može toga prirodnim načinom da spozna. To je tajna Božja u pravom smislu riječi...[194] Tajna je to, koju Krist nema da objavi i koju mora praktički da nezna, pošto ona mora da ostane ekskluzivnom tajnom njegovoga Oca.[195]

---

[191] Ainsi le Christ participe à la science de Dieu, comme à sa puissance : une lumière surnaturelle pénètre et illumine son esprit. Str. 375.

[192] Ib.

[193] Str. 377.

[194] L'idée, en effet, que Jésus veut surtout faire ressortir, c'est que l'heure du jugement est tellement impénétrable à un esprit créé qu'elle n'est connue que de Dieu seul : aucune créature, fût-elle la plus excellente et la plus parfaite, pas même les anges du ciel, pas même le Fils de Dieu quant à son humanité crée, ne peut connaître naturellement cette heure : elle est proprement le secret de Dieu.

[195] c'est un secret qu'il ne lui appartient pas de faire connaître et qu'il doit pratiquement ignorer, parce qu'il est et qu'il doit rester le secret exclusif de son Père. Str. 415.

Prema tomu bi riječi Isusove po sv. Marku imale isto znamenovanje, što ga imadu, riječi koje čitamo u Djelima Apostolskim: „Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate.“[196] Ne veli dakle Krist, da nezna za dan suda, nego da nije njegova zadaća, da on to ljudima objavi. Ništa nas ne ovlašćuje na to, da držimo, e je Krist svojim uskrsnućem došao do spoznaje, koje ni na kakav način nije imala smrtna njegova čovječanska narav. Način govorâ, što ih je Krist izrekao prije svoga uskrsnuća u potpunoj je harmoniji s načinom govorâ, što ih je Krist rekao poslije svoga uskrsnuća.[197] Historička je napokon istina cijele ove epizode, što se pripovijeda u Djelima Apostolskim zajamčena. Odatle izvodi Lepin, da gore spomenuta Kristova izjava utvrđuje interpretaciju, što ju je dao riječima Isusovim, koje nam je zabilježio sv. Marko.[198]

Međutim riječi bi se božanskoga učitelja—nastavlja Lepin —možda mogle bolje razumjeti, ako prihvatimo u čovječjoj njegovoj duši s obzirom na sudnji dan realnu ignoranciju, ali djelomičnu i relativnu. Doista: zar se ne bi moglo pretpostaviti, da je vrhunaravno znanje Spasiteljevo — koje obuhvata sve stvari, do kojih god se stvoreni duh može vinuti pomoću božanskoga svijetla, pa i vrijeme posljednjega suda kao i druge stvari, koje se tiču njegovoga poslanstva — bilo u višim sferama njegovoga duha, odakle je tek djelomično utjecalo na ono znanje, koje je imalo zadaću, da praktički određuje i upravlja njegovim djelovanjem te mu udahnjuje način govorenja.[199]

Slava, koja bi uslijed hipostatskoga sjedinjenja morala bila sveto tijelo Spasiteljevo potpunoma obasuti, kao da je potamnila, jer se Krist došavši na svijet učinio žrtvom za grijehe ljudskoga roda. Ta se slava jedva za čas očitovala za slavnoga preobraženja Kristova. Natprirodna ga je krjepost svetoga njegovog čovječanstva predala pogrdama i mukama na Kalvariji,

[196] Act. 1, 7.

[197] ... et il y a une harmonie de ton perfaite entre les discours du Christ ressuscité et ceux du Christ avant sa résurrection. Str. 416.

[198] Ib.

[199] Ne peut-on supposer, en effet, que la science surnaturelle du Sauveur, ayant pour objet toutes choses susceptibles d'être dérivées de la lumière divine en une intelligence créée, et atteignant avec sûreté la quaestion du dernier avènement comme les autres points qui intéressaient sa mission, résidait en quelque sorte dans une région supérieure de son esprit, d'où elle n'influait que partiellement et discrètement sur la science qui devait pratiquement régler sa conduite et inspirer son langage. Str. 416 -417.

kao što najviše blaženstvo, koje bi moralo bilo obladati njegovu dušu supstancijalno s božanstvom sjedinjenu, nije zapriječilo niti gorkih žalosti niti muke agonije na križu. Zar se ne bi moglo uzeti, da je uz uliveno i veoma savršeno znanje bilo u Kristu znanje obično i praktično, jamačno uzvišeno, ali uza sve to ograničeno; znanje, koje isključuje svaku zabludu, ali nipošto ignoranciju; znanje zavisno u toliko utjecajima višega svijetla, koliko je to zahtijevalo njegovo poslanstvo; znanje više manje ovisno o svojim ljudskim spoznajnim sredstvima.[200]

Ova hipoteza može — veli Lepin — da naš tekst u sklad dovede s postulatima hipostatskoga sjedinjenja. Ova bi nadalje hipoteza, koju brani već Olier, odgovarala izjavama onih otaca koji su polemizirali s Arijancima.[201]

Jamačno teško nam je pojmiti, kako je moglo spomenuto dvojako znanje biti u Kristu. A zar je čudo, ako nailazimo na misterij u čovječanstvu Kristovu?

Veoma je važno — zaključuje Lepin — da je nepristrana kritika prinuždena priznati, e je u čovječanskoj duši Kristovoj bilo veoma savršeno znanje višega reda, te da joj se ne može da pridijeva nikakova zabluda.[202]

* * *

To bi eto bila teorija prof. Lepina. Teorija je to parcijalne i relativne ignorancije. Ako je usporedimo s teorijom Schella i Lebretona, lako ćemo se uvjeriti, da Lepin usvaja rezultat spomenutih dviju teorija. Izjava naime Krista o danu i satu posljednjega suda ide naime — i po Lepinovoj teoriji — na račun njegovoga neznanja. Krist ovdje kao i na drugim sličnim mjestima govori na osnovu faktičkoga neznanja. Što koristi priznati, da je u višim sferama čovječje duše Kristove bilo sve-

[200] Ne peut-on admettre que, parallèlement, la science infuse et très perfaite du Christ s'est accordée avec une science ordinaire et pratique, à coup sûr excellente, et néanmoins limitée, incompatible avec l'erreur, et néanmoins susceptible d'ignorance, soumise aux influences de la lumière supérieure autant qu'il convenait à sa mission, et pour le reste plus ou moins dépendante de ses ressources humaines? Str. 417.

[201] L'hypothèse que nous proposons nous paraît apte à concilier avec la rigueur de notre texte les exigences de l' union hypostatique, propre à l'humanitan du Séveur. Str. 418.

[202] . . . que la critique impartiale est obligée de reconnaître, c'est que le Christ a eu, dans son humanité, une science supérieure tres parfaite et qu'on ne peut, absolument parlant, lui attribuer aucune erreur. Str. 419.

znanje, ako su njene niže sfere ostale u neznanju, na kojemu se osnivaju mnoge Kristove izjave. I u motivaciji kao da se slažu. Kristovo naime znanje nižega reda bilo je po Lepinovoj teoriji vazda toliko savršeno, koliko je to zahtijevalo njegovo poslanstvo.

Nije dakle ni Lepinova teorija u skladu s patrističkom naukom 6., 7. i 8. vijeka. Oci spomenutih vijekova isključuju svako neznanje u čovječjoj duši Kristovoj. Hipostatsko sjedinjenje drže, kako smo vidjeli, razlogom, radi kojega je duša Kristova naprosto znala sve, što je bilo, što jest, i sve, što će biti. Napose ističem protiv Lepina, da rečeni oci posve dosljedno i mjesta sv. Pisma, što su se običavala navoditi kao dokaz za neznanje Kristovo, naprosto drugojačije tumače te ih ne dovode u svezu s nikakovim neznanjem čovječje duše Kristove. Postulati dakle hipostatskoga sjedinjenja isključuju po nauci gornjih otaca Lepinovu hipotezu o neznanju duše Kristove. Iz svega, što sam prije spomenuo o izjavama otaca arijanskoga doba, slijedi, da se i Lepin uzalud pozivlje na te izjave.[203]

Ne možemo dakle, da se priključimo ni Lepinovoj teoriji o neznanju čovječje duše Kristove, jer se i njegova teorija protivi spomenutim patrističkim zasadama.

IV. Teorija prof. Loisy-a.

Loisy-eva se teorija o ignoranciji čovječje duše Kristove osniva na modernističkim principima. Kako sam već prije raspravljao o modernizmu uopće, o modernizmu, kako ga proponira Loisy,[204] te napose njegovim principima modernističke kristologije,[205] to se mogu ovdje izravno da osvrnem na njegovu teoriju o Kristovoj ignoranciji.

Po toj teoriji bilo je u Kristu isključivo ljudsko pogrješivo i ograničeno znanje. Kritičar — kaže Loisy — ne bi mogao da pridijeva Kristu znanje, koje ne bi imalo granica. Nije moguće uzeti, da je Krist kao čovjek bio dionikom znanja Božjega, te da je svoje učenike i potomstvo hotimice ostavio u ignoranciji i zabludi s obzirom na mnoge stvari, koje je mogao bez

---

[203] Vidi Bog. Smotru, 1914., sv. 1. str. 47—55.

[204] Modernista, filozof i apologeta, Katolički List, 1909., br. 36—44.

[205] Modernistička Kristologija (Mesijansko dostojanstvo Isusovo). Bogosl. Smotra, 1910,. sv. 1. str. 4—34. (Božanstvo Isusovo). Bogosl. Smotra, 1911., sv. 1. str. 43—63.

najneznatnije poteškoće otkriti. Hipoteza je ta nepojmljiva s historičkoga stanovišta te se protivi moralnom čuvstvu.[206] Konjektura bi to bila nečasna po Krista. Teolog može sebi zamišljati Spasitelja, kako hini svoje beskonačno znanje i podržava svoju okolinu u ignoranciji. Ne bi li međutim teolog bolje učinio, da prije, negoli što ustvrdi bez dokaza, ispita osnovanost svoje teorije te razmisli, je li to uopće moguće, da je ono znanje, što ga pripisuje Isusu, opstojalo u čovječjem mozgu, u jednom biću, što živi na ovoj zemlji...[207] Izvanredno i natprirodno Kristovo znanje, što ga uče bogoslovi, svjedoči jedino povijest teologije. Kristovo znanje nije prelazilo granica njegova miljea, u kom se rodio.[208] Nauku bogoslova o Kristovom znanju zove Loisy „mekaničkom i umjetničkom konstrukcijom". Sve se u životu Spasiteljevu zbivalo, kao da u njega nije bilo toga izvanrednoga znanja.[209] Bogoslov sebi zamišlja u Kristu dva različna razuma, dvije različne volje. Krist-čovjek je sebi svijestan, da je čovjek i da je Bog. Čovječanska je svijest Kristova podređena božanskoj njegovoj svijesti. U ovoj nauci — veli Loisy — nije moći prepoznati niti psihologije, što je vidimo u sinoptičkim evanđeljima, niti jednostavne teologije Ivanove, nego kombinaciju i psihologije, na koju nailazimo u sinopticima i teologije Ivanove, koja čini pretežniji dio ove kombinacije.[210]

* * *

[206] Il ne pourrait lui attribuer une science sans bornes que dans une hypothèse historiquement inconcevable et déconcertante pour le sens moral, en admettant que le Christ, comme homme, avait la science de Dieu et qu'il a délibérément abandonné ses disciples et la postérité à l' ignorance et à l' erreur sur quantité de choses qu'il pouvait révéler sans le moindre inconvénient. Isp. Autour d' un petit livre, str. 138—139.

[207] Ne ferait — il pas mieux, cependant, avant de rien affirmer sans preuve, de vérifier la solidité de sa théorie, de considérer si la science qu'il prête à Jésus est réalisable dans un cerveau d' homme, dans un être vivant sur la terre, si elle est compatible avec les conditions de l' existence présente, de la vie morale et du mérite humaine. Ib.

[208] ses connaissances étaient celles du milieu populaire où il était né. Simples réflexions, str. 75.

[209] Tout se passe, dans la carrière du Sauveur, comme si cette science extraordinaire n' existait pas. Isp. Autour . . . str. 140.

[210] Le théologien conçoit deux intelligences et deux volontés distinctes, on peut dire deux consciences qui sont comme superposées, avec pénétration réciproque, la conscience humaine étant entièrement subordonnée à la conscience divine, et l' homme-Christ, tout en ayant conscience d' être homme, ayant conscience d' être Dieu, Ib., str. 148—149.

Kako vidimo, Loisy je svoje modernističke principe ovdje posve dosljedno proveo. Nije dakle čudo, što su u njegovoj teoriji o znanju Kristovom iščeznuli svi tragovi katolicizma.

Valja priznati Loisy-u, da je hipoteza, prema kojoj je „Krist kao čovjek bio dionikom znanja Božjega", doista „nepojmljiva s historičkoga stanovišta". Stvoreni čovječji razum Kristov nije mogao biti dionikom beskrajnoga Božjega znanja. Beskrajno božansko znanje bilo je u Kristu, u koliko je on bio druga božanska osoba presv. Trojstva. Prema tomu bi gornja hipoteza bila ne samo nepojmljiva sa historičkoga stajališta, nego i apsurdna.

Ne mogu Loisy-u kao nekadašnjem profesoru katoličkoga bogoslovlja da imputiram, da on gore spomenutim riječima hoće da kaže, da katolički bogoslovi Kristu kao čovjeku pridijevaju znanje Božje u formalnom smislu. Radije ću uzeti, da Loisy imade na umu dvojako natprirodno znanje, što ga uistinu bogoslovi pripisuju čovječjoj duši Kristovoj. Napose valjda nišani Loisy na bogoslove, u koliko uče, da je Krist gledajući Boga licem u lice spoznao sve ono, što Bog spoznaje scientia visionis t. j. sve, što je bilo, što jest, i sve, što će biti.

Pita se dakle u prvom redu, da li je spomenuto sveznanje, što ga bogoslovi pridijevaju čovječjoj duši Kristovoj, doista „nepojmljivo s historičkoga stanovišta".

Prihvaćamo bez oklijevanja s kardinalom Billotom, da se sve ne da dokazati isključivo iz historičkih vrela, što prava i ortodoksna nauka katoličkih bogoslova uči u opsegu znanja duše Kristove. „Quapropter", veli on, „si nihil aliud sibi critici vellent, nisi quod e solius historiae fontibus non constat omne id quod de extensione scientiae in anima Christi docet vera et orthodoxa theologia, non esset sane cur eis contradiceretur. Nunc autem longe ultra procedunt, novum fingentes Christum a quo penitus abhorret catholica fides, communi nostrae ignorantiae, communibus erroribus, imo et hallucinationibus obnoxium".[211] Ali da se nauka katoličkih bogoslova ne da u sklad dovesti s datima evanđelja, to treba dokazati.[212] Nauka ta nije

[211] Op. c., str. 244.

[212] Es bleibt für ihn (den Kritiker) nur ein Weg: zu zeigen, dass die wirkliche Lehre der katholischen Theologen unvereinbar sei mit den Daten des Evangeliums; er hat ihn noch nicht beschritten. Isp. Bessmer, Philosophie und Theologie des Modernismus, Freiburg (Breisgau) 1912., str. 341.

„mekanička“ i „umjetnička“ nego „racijonalna“ i „logička konstrukcija“, koja se osniva na činjenicama. Ona se osniva na datima integralne kritike, koja nam svjedoči za mnoge znakove Kristovoga natprirodnog znanja.[213] Dakako ako tko poput Loisy-a razlikuje Krista vjere od historičkoga Krista, koga drži, kako vidjesmo, pukim čovjekom — taj će nužno kao i on eliminirati iz evanđelja sva ona mjesta kao neautentična, koja odaju natprirodni karakter Kristovoga bistva i djelovanja. Taj će dakako reći, da Krist uopće nije pokazivao znanja, koje bi bilo natprirodnoga reda. No imamo li na umu, da je čovječanska narav historičkoga Krista bila hipostatski združena s božanstvom, ne ćemo se čuditi, da je duši Kristovoj moralo pasti u dio nešto od znanja Božjega. I doista — kaže Lepin — svjedočanstva evanđelja dokazuju, da je Krist pronicao u najskrovitije stvari, da je unapred vidio buduće događaje s najvećom sigurnošću, da je u njega bilo znanje neovisno od organa i iskustva...[214] Predrasude pak Loisy-eve nijesu još kritički dokazi.

Jednako valja odbiti drugu tvrdnju Loisyevu, prema kojoj bi valjalo reći, da je bilo nečasno po Isusa i da nije bilo moralno s njegove strane, ako je on okolini svojoj zatajio tolike stvari, za koje je, kako se pretpostavlja, znao natprirodnim načinom. Krist nam je objavio, što nam je Otac nebeski odlučio objaviti. Tako nas on sâm uvjerava. Mnogo je toga Krist znao, što nam nije objavio. „Adhuc multa“, veli Krist, „habeo vobis dicere: sed non potestis portare modo“.[215] Mnogo toga nam on nije objavio, što nije prema beskonačno mudroj i pravednoj osnovi božanske providnosti spadalo u opseg njegovoga naučavanja.[216] A s kojim pravom uopće Loisy pretpostavlja, da je Krist morao očitovati okolini svojoj sve blago svojega znanja. Nije li možda Krist morao da skine koprenu, što je krila njegovo božanstvo? S Loisy-evoga stanovišta morao bi se op-

[213] Christologie, Paris, 1908., str. 70.

[214] De fait, le témoignage évangélique accuse chez le Sauveur une pénétration des choses les plus secrètes, une prévision assurée des événements à venir, une science indépendante des organes et de l'experience, immédiatement dérivée de la lumière d'en haut en son esprit humain. Ib.

[215] Iv., 16, 12.

[216] Was aber nach dem unendlich weisen und gerechten Plane der göttlichen Vorsehung uns nicht geoffenbart werden sollte, das trat nicht in den Bereich der Lehrtätigkeit Jesu. Bessmer, Ib.

tužiti i sâm Bog radi tolike ignorancije i zabluda, što ih dopušta u čovječanstvu.[217]

S pravom je dakle papa Pio X. osudio slijedeću propoziciju: „Criticus nequit asserere Christo scientiam nullo circumscriptam limite nisi facta hypothesi, quae historice haud concipi potest quaeque sensui morali repugnat, nempe Christum uti hominem habuisse scientiam Dei et nihilominus nolluisse notitiam tot rerum communicare cum discipulis ac posteritate".[218] Ova osuđena propozicija je, kako vidimo, od riječi do riječi uzeta iz Loisyevoga djela „Autour d' un petit livre".

Teoriju je dakle Loisy-evu o ignoranciji čovječje duše Kristove osudio Pio X. Suvišno je nadalje isticati, da se ova teorija napose protivi dogmatskim datima, koje sam iznio protiv Lebretona, Schella i Lepina. Napokon je Loisy i ovdje naprosto prešao granice svake ortodoksije, jer poriče izričitim riječima istinitost nauke kalcedonskoga, lateranskoga (g. 649.) i carigradskoga koncila (g. 680.—681.) o dvjema Kristovim naravima i voljama.

* * *

Prije negoli završim, hoću da se osvrnem još na jedno pitanje, što je u uskoj svezi s mojom kritikom spomenutih teorija. Pita se naime, da li je nauka, koja pridijeva čovječjoj duši Kristovoj ignoranciju u negativnom smislu, heretička ili je to možda samo zabluda.[219]

Povrh spomenutih dokumenata, što svjedoče, da su pristaše spomenute ignorancije bili osuđeni kao heretici, ističem, da je peti opći crkveni sabor držan u Carigradu g. 553. osudio tu nauku zabacivši zabludu Teodora Mopsuestenca o Kristovom napretku u znanju. Papa Vigilije (537.—555.) nadalje kaže: „Si quis unum Jesum Christum verum Dei et eumdem ipsum verum hominis filium futurorum ignorantiam aut diei

[217] Et n' aurait — on pas autant de motif d' accuser Dieu lui — même pour tant d' ignorances et d' erreurs qu'il permet dans l' humanité. Lepin, Ib., str. 69.

[218] Decretum „Lamentabili", prop. 34. Denz. n. 2034.

[219] Nauka, koju uči, da je čovječja duša Kristova za smrtnoga njenoga života bila podvržena ignoranciji u privatívnom smislu, ima se po sudu prof. Schmida označiti kao propositio in theologia catholica inaudita et piarum aurium offensiva. Isp. Zeitschrift für k. Theologie, Ib., str. 675.

ultimi iudicii habuisse dicit . . „ anathema sit".[220] Sofronijevo sinodičko pismo, koje osuđuje Agnoete kao heretike, odobrio je šesti opći crkveni sabor carigradski (680.—681.).

Može se dakle reći, da je sva Crkva tako zapadna kao i istočna (Magisterium ordinarium et universale) u 5. i 6. vijeku osudila tu nauku kao heretičku.[221] Od toga doba pa sve do 19. vijeka jednako se sudi o njihovoj nauci. Međutim u 6. se vijeku — kaže Vacant — nije jasno razlikovala heretička nauka u pravom smislu riječi od zablude. Jednako su se anatemom udarali pristaše zablude kao i pravi heretici. Kako se heretičkom naukom nazivlje ona nauka, koja je u izvjesnom protivurječju s člancima katoličke vjere, misli Vacant, da bi se nauka Agnoeta imala držati prije samo zabludom ili naukom, koja je blizu herezi (proxima haeresi), negoli heretičkom naukom u strogom smislu riječi.[222] Isto veli i Aleksandar Natalis (1639.—1724.). „Quaeres secundo", veli on, „an possit absque errore asseri Christum ut hominem diem iudicii et alia, quorum scientiam a Deo consequi mens creata potest, ignorasse? Respondeo id absque errore dici non porse . . . . Quamobrem immaniter errat Forbesius lib. 3. Instructionum Historico-Theologicarum, cap. 21. asserens Christum secundum humanitatem diem iudicii vere nescivisse, et quidem nescientia proprie dicta, quamvis non ignorantia privativa, sed tantum negativa.[223]

* * *

Spomenute dakle teorije, koje pridijevaju čovječjoj duši Kristovoj ignoranciju u negativnom smislu, imadu se držati u najboljem slučaju zabludama.



[220] Mansi, Conc., sv. 9. st. 98.
[221] Dictionnaire de théologie catholique, Ib., st. 596.
[222] Ib.
[223] Hist. Eccl., sv. 11, Napulj, 1740., str. 496—497.



Nadležnost župnika za valjano prisustvovanje kod sklapanja braka.

Piše Dr. I. A. Ruspini.

Svrha je ove rasprave ukratko razložiti, koji je župnik po današnjem pravu nadležan da sklapanju braka valjano prisustvuje. Pod I. biti će govora o toj nadležnosti općenito, a pod II. o nadležnosti kod sklapanja braka istočnih katolika.

I. Po novom ženidbenom pravu, uvedenom dekretom Congr. Concilii dd. 2. Augusti 1907.,[1] te koje vrijedi od 19. travnja 1908., nadležan je za valjano prisustvovanje isključivo **župnik mjesta**, t. j. župnik one župe, u kojoj se brak sklapa. U opreci s dotadanjim općim pravom, naime tridentinskim,[2] po kojem je isključivo vlastiti župnik (obiju ili jedne stranke) nadležan bio za valjano prisustvovanje, uvodi novo opće pravo načelo teritorijalnosti, proglašujući isključivo nadležnim za valjano prisustvovanje kod sklapanja braka župnika teritorija, u kojem se brak sklapa, bez obzira na to, da li je taj župnik vlastiti župnik obiju, jedne ili nijedne stranke.[3] Traži se i dostatna je prisutnost njegova ad valorem, te nije potrebna a ni dostatna prisutnost kojega drugoga župnika.

---

[1] A. S. S. XL (1907) 525 ss.

[2] Sess. 24. cap. 1. de ref. matr.

[3] A. S. S. XL (1907) 525 ss.: „III. Ea tantum matrimonia valida sunt, quae contrahuntur coram parocho vel loci Ordinario vel sacerdote ab alterutro delegato, et duobus saltem testibus, juxta tamen regulas in sequentibus articulis expressas, et salvis exceptionibus quae infra n. VII. et VIII. ponuntur. IV. Parochus et loci Ordinarius valide matrimonio assistunt: . . . 2. intra limites dumtaxat sui territorii; in quo matrimoniis nedum suorum subditorum valide assistunt".

Crkveno pravo poznaje osim teritorijalnih župnika i druge još vrsti župnika. Može također u istom teritoriju biti više teritorijalnih župnika. Odmah nakon što je dekret „Ne temere“ izdan, raspravljalo se, da li i u koliko treba gore izloženo načelo isključive nadležnosti teritorijalnog župnika uporaviti na ostale župnike. Riješenja, što su ih rimski zborovi u toj stvari dali, djelomično su čisto deklarativne naravi, a djelomično i konstitutivne naravi. Navest ćemo odnosna pitanja i autentične odluke kongregacija.

A. Crkveno pravo poznaje župnike, kojih župnička služba i vlast nije opredijeljena stalnim teritorijem, već se tiče i odnosi na stanovite osobe bez obzira na ikoji teritorij. Ovi se župnici nazivlju „parochi personales“, a ima ih više vrsti. Takovi su n. pr. župnici, koji župničku dušobrižničku službu i vlast neposredno vrše nad članovima koje kraljevske porodice. Takovi su nadalje n. pr. župnici vojničkih osoba. Pošto ti župnici nemaju nikakova teritorija, to bi oni jednostavnom primjenom načela dekreta „Ne temere“ o isključivoj nadležnosti teritorijalnog župnika lišeni bili svake nadležnosti u pogledu valjanog prisustvovanja kod sklapanja braka. Dobili bi dakle župnike, koji u pogledu valjanog prisustvovanja kod sklapanja brakova nikakove nadležnosti nemaju, a to se kosi s pojmom župničke službe t. j. s pojmom potpune dušobrižničke službe nad vjernicima. Zato se opravdano dvojilo, da li se upitno načelo dekreta „Ne temere“ o isključivoj nadležnosti teritorijalnog župnika smije naprosto primijeniti ovoj vrsti župnika. Congr. pako Concilii, uvaživši posebnu narav tih župnika, autentično je dne 1. Febr. 1908. odlučila i izjavila, da dekretom „Ne temere“ u pogledu njih nije nikakova promjena nastupila.[4]

Prema ovom riješenju mogu osobni župnici (parochi personales) i danas valjano prisustvovati brakovima svojih župljana svagdje. Nuzgredno je pri tom i danas, da li su obje stranke ili samo jedna njihovi župljani.

[4] A. S. S. XLI (1908) 108 ss.: „Dub. VII. Ubinam et quomodo cappellani castrenses, vel parochi nullum absolute territorium nec cumulative cum alio parocho habentes, et iurisdictionem directe exercentes in personas aut familias, adeo ut has personas sequantur quocumque se conferant, valide matrimoniis suorum subditorum adsistere valeant. Resp. ad VII. Quoad cappellanos castrenses aliosque parochos, de quibus in dubio, nihil esse immutatum“.

Kada velimo, da prema riješenju Congr. Concilii dd. 1. Febr. 1908. u pogledu osobnih župnika nije dekretom „Ne temere“ nikakova promjena nastupila, ne smije se to onamo shvatiti: kao da osim osobnih župnika ne bi mogli odnosnim brakovima prisustvovati valjano i župnici mjesta, u kojem se brak sklapa. Takovo se shvaćanje protivi temeljnom načelu dekreta „Ne temere“, glasom kojega župnik mjesta valjano prisustvuje ovim brakovima, koji se u granicama njegovog teritorija sklapaju, bez obzira na to, da li su obje, ili jedna ili nijedna stranka njegovi župljani.[5] Protivi se takovo shvaćanje i samom riješenju Congr. Concilii od 1. Febr. 1908. Riješenjem tim htjela je Congr. Concilii, da osobnim župnicima osigura nadležnost u pogledu prisustvovanja kod sklapanja braka njihovih župljana, a nije htjela da ukine nadležnost župnika mjesta.[6]

Jednako se ne smije upitno riješenje shvatiti onamo, kao da je glede tih župnika (i brakova pred njima sklopljenih) tridentinsko pravo o formi sklapanja braka netaknuto ostalo. Takovo shvaćanje kosi se s očevidnom nakanom zakonodavca, koji je dekretom „Ne temere“ na mjesto tridentinske forme postaviti htio novu formu dekreta „Ne temere“. Protivi se također i samom riješenju Congr. Concilii dd. 1. Febr. 1908., jer se tim riješenjem htjelo osigurati nadležnost osobnih župnika u pogledu prisustvovanja kod sklapanja braka njihovih župljana, a nije se nikako za tim išlo, da se repristinira dokinuta tridentinska forma. Ako se dakle u spomenutom riješenju radi osobitih razloga odstupilo od načela isključive nadležnosti teritorijalnog župnika, nije bilo nikakovih razloga za to, da se glede svih drugih modaliteta, što ih forma dekreta „Ne temere“ sadržava, od ustanova istoga dekreta odstupi, već je naprotiv bilo razloga na pretek, da se pri tom ostane, a to su oni isti razlozi, koji su zakonodavca sklonuli, da Tridentinsku formu zamijeni novom formom dekreta „Ne temere“.

Potom osobni (vlastiti) župnik ne prisustvuje valjano braku svojih župljana: a) ako nije u posjed nadarbine stupio,

---

[5] Vd. art. III. i IV. 2. cit. u opasci 3.

[6] Isp. Wernz, Jus decretalium, Edit. altera, Tom. IV. p. 288—289. — Prema tomu mogu (i kod nas) jure proprio župnici mjesta svjetovni (civilni) valjano prisustvovati brakovima vojničkih osoba. Ne smiju toga ipak činiti, ma i jedna samo osoba bila vojničkog staleža, dok ne dobiju dopuštenje od dušobrižnika vojničkog.

odnosno ako nije svoju službu nastupio; b) ako je javno objelodanjenim dekretom poimence od službe suspendiran ili izopćen; c) ako ne traži i ne primi ženidbenu privolu stranaka; d) ako prisustvuje pod uplivom straha ili sile. Što je rečeno za župnika osobnoga, vrijedi također za svećenika od njega delegiranoga. Delegirati se može valjano samo točno određeni svećenik.[7]

B. Crkveno pravo poznaje i župnike, koji u nekom teritoriju drugim župnicima dodijeljenom i povjerenom župničku službu vrše nad nekim stanovitim samo osobama. Vlast tih župnika ograničena je koli odnosnim teritorijem toli ujedno i odnosima stanovitim osobama. Glede nadležnosti njihove izjavila je Congr. Concilii dd. 1. Febr. 1908., da valjano prisustvuju jedino brakovima odnosnih stanovitih osoba i to svagdje na odnosnom teritoriju.[8] Kad prisustvuju, moraju ad valorem držati se (u ostalom) forme dekreta „Ne temere". Iz razloga navedenih gore pod A. je očevidno, da (osim takovog župnika) upitnim brakovima prisustvuje valjano i župnik mjesta, u kojem se sklapaju.

C. Crkveno pravo poznaje nadalje župnike (dušobrižnike), koji potpunu župničku dušobrižničku službu vrše samo nad članovima pojedinog zavoda. Glede njihove nadležnosti izjavila je Congr. Concilii dd. 1. Febr. 1908., da mogu valjano prisustvovati jedino brakovima članova zavoda, i to samo onda, ako se u zavodu sklapaju.[9] Nuzgredno je, da li su obje ili samo jedna

[7] Vd. dekret „Ne temere" l. c.: „IV. Parochus et loci Ordinarius valide assistunt: 1. a die tantummodo adeptae possessionis beneficii vel initi officii, nisi publico decreto nominatim fuerint excommunicati vel ab officio suspensi; . . . 3. dummodo invitati ac rogati, et neque vi neque metu gravi constricti requirant excipiantque contrahentium consensum. VI. Parochus et loci Ordinarius licentiam concedere possunt alii sacerdoti determinato ac certo, ut matrimoniis intra limites sui territorii assistat. Delegatus autem, ut valide et licite assistat, servare tenetur limites mandati, et regulas pro parocho et loci Ordinario n. IV et V superius statutas".

[8] A. S. S. XLI (1908) 108 ss.: „Dub. IX. Ubinam et quomodo parochus, qui in territorio aliis parochis assignato nonnullas personas vel familias sibi subditas habet, matrimoniis adsistere valeat. Resp. ad IX. Affirmative, quoad suos subditas tantum, ubique in dicto territorio, facto verbo cum SSmo".

[9] A. S. S. XLI (1908) 108 ss.: „Dub. Num cappellani seu rectores piorum cuiusvis generis locorum, a parochiali jurisdictione exemptorum, adsistere valide possint matrimoniis absque parochi vel Ordinarii delegatione. Resp. ad X. Affirmative pro personis sibi creditis, in loco tamen ubi jurisdictionem exercent, dummodo constet ipsis commissam fuisse plenam potestatem parochialem".

stranka članovi odnosnoga zavoda. Kako se vidi Congr. Concilii uzela je i ovdje (jednako kao i gore pod A. i B.) obzir na posebni značaj i prilike te vrsti župnika. Kada prisustvuju, moraju ad valorem držati se forme dekreta „Ne temere". Razumije se, da tim brakovima valjano prisustvuje i župnik mjesta.

D. Crkveno pravo poznaje također župnike teritorijalne, koji nemaju teritorija samo za sebe, nego zajednički s još kojim drugim teritorijalnim župnikom. Tako se na pr. događa, da nad pripadnicima jedne rase ili jezika ili obreda na istom opredijeljenom teritoriju župničku službu vrši jedan župnik, a nad pripadnicima druge rase ili jezika ili obreda opet drugi župnik. Glede nadležnosti ovih župnika izjavila je Congr. Concilii dd. 1. Febr. 1908., da jedan i drugi župnik valjano prisustvuje svim brakovima, koji se na odnosnom zajedničkom teritoriju sklapaju.[10] Tu je Congregatio Concilii naprosto primijenila ustanovu dekreta „Ne temere", po kojoj svaki župnik mjesta valjano prisustvuje svim brakovima, koji se u njegovom teritoriju sklapaju.

E. U svim slučajevima pod A., B., C. i D. vidjeli smo, da župnik mjesta svim tim brakovima valjano prisustvuje (u granicama svoje župe), pa da je doslijedno njegova nadležnost ako i ne isključiva, a ono barem kumulativna s drugim župnicima. Ali imade i brakova, kojima župnik mjesta kao takav valjano prisustvovati ne može, dakle brakova, za koje mu ne pripada ni kumulativna nadležnost. To su brakovi, što ih u Istočnim Indijama (Indiae Orientales) vjernici podvrgnuti isključivoj osobnoj jurisdikciji svojih Ordinarija (i župnika) sklapaju na teritoriju druge biskupije. Konkordatom naime sklopljenim između sv. Stolice i portugalskog vladara određeno je, da u Istočnim Indijama neki Ordinariji imadu isključivu jurisdikciju nad mnogim vjernicima i za slučaj, da ti vjernici napustivši u

[10] A. S. S. XLI (1908) 108 ss.: „Dub. VIII. Ubinam et quomodo parochi qui, territorium exclusive proprium non habentes, cumulative territorium cum alio vel aliis parochis retinent, matrimoniis adsistere valeant. Resp. ad VIII. Affirmative in territorio cumulative habito".

[11] A. A. S. II. (1910) 447.: „Dub. Utrum degentes in locis Indiarum Orientalium, in quibus viget duplex jurisdictio, ut validum et licitum ineant matrimonium, teneantur se sistere dumtaxat coram parocho personali, vel possint etiam coram parocho locali. Resp. Attentis peculiaribus circumstantiis, affirmative ad 1. partem, negative ad 2. facto verbo cum SSmo".

dosadanjoj biskupiji dosadanje prebivalište u drugoj biskupiji prebivalište steknu. Pitalo se sada, da li je dekretom „Ne temere" ova isključiva nadležnost osobnih Ordinarija i župnika u pogledu sklapanja braka dokinuta ili ne. Congr. de disciplina Sacramentorum dd. 27. Maii 1910. odredila je, ovlaštena na to po sv. Ocu, da sklapanju tih brakova valjano prisustvuje ne župnik mjesta, već jedino vlastiti osobni župnik stranaka. Ovo je iznimka od pravila, koja potvrđuje pravilo u ostalim slučajevima, naime pravilo o isključivoj odnosno kumulativnoj nadležnosti župnika mjesta.

II. Nadležnost župnika kod sklapanja brakova istočnih katolika. Po općem pravu istočne katoličke crkve nije posebna forma za valjano sklapanje braka propisana.[12] Dekret Tridentina (cap. „Tametsi") nije po sebi vrijedio za brakove istočnih katolika, a isto valja reći i za dekret „Ne temere". Čisti bo opći disciplinarni propisi crkveni vrijede samo onda i za istočne katolike, ako se ovi u njima izrično spominju.[13] Pošto je i tridentinski propis a i propis dekreta „Ne temere" čisto disciplinaran te pošto se u njima istočnjaci izrično

[12] Isp. Congr. de Prop. Fide dd. 28. jun. 1858. (A. S. S. XLI [1908] 255 s.): „Notum profecto est . . . Ecclesiam (Orientalem) non minus quam occidentalem inde ab origine christiani nominis in celebrandis fidelium nuptiis, utpote novae legis sacramento, sacros ritus, sacerdotumque benedictiones adhibuisse, simulque omnibus severissime interdixisse, ne illis praetermissis seu neglectis conjugale foedus conciliare auderent. Quod autem matrimonia contra hunc communem Ecclesiae usum inita non solum pro illicitis, sed etiam pro irritis habenda fuerint, ex ecclesiasticis Orientis documentis demonstrari nequit. Equidem nullum cognovimus antiqui ejusdem Ecclesiae Patris effatum, nullum Conciliorum canonem quo illud expressis ac indubiis verbis declaratum fuisse appareat . . . Hinc persuasio illa de sacerdotalis benedictionis necessitate posterioribus temporibus orta esse videtur: quod nec difficulter explicari potest. Constat enim Leonem Philosophum Imperatorem nono saeculo legem tulisse (inter Novellas 89.) cuius titulus est: Ne matrimonia citra sacram benedictionem firma habeantur, et in qua jussit eadem sacrae benedictionis testimonio confirmari . . . Huiusmodi vero Leonis Imperatoris sanctio, utpote a civili potestate lata nec ecclesiasticas leges mutare neque dirimens impedimentum inducere potuit. Tota ipsius vis ad civiles tantummodo matrimonii effectus referenda est. Attamen plurimi Orientales, qui tum canones tum Imperatorum leges collegerunt atque interpretati sunt, eandem sanctionem seu legem sicut et aliam posteriorem ab Alexio Comneno publicatam, in suas collectionis retulerunt".

[13] Isp. Benedictus XIV., De canonisatione Sanctorum l. 1. cap. 38. n. 15.

ne spominju, ne vrijede ti dekreti za nje. Glede dekreta „Ne temere“ izjavila je to izrično Congr. Concilii dd. 1. Febr. 1908.[14] Za brakove dakle istočnih katolika ostalo je i nakon toga dekreta u krjeposti pravo, koje je i prije za nje vrijedilo, t. j. opće pravo istočne katoličke crkve, glasom kojega se mogu ti brakovi valjano sklopiti i „clandestine“.

Ovoliko o općem pravu istočne kat. crkve. U pogledu pako partikularnog prava primjetiti je, da su neke istočne katoličke crkve poprimile tridentinsku formu kao obvezatnu za valjano sklapanje braka, a sv. Stolica da je taj prihvat potvrdila.[15] Gdje je to učinjeno, t. j. gdje je tridentinska forma kao obvezatna prihvaćena s odobrenjem sv. Stolice, tamo i samo tamo je i obvezatna ad valorem. U drugim krajevima ostalo je u krjeposti opće pravo istočne crkve, da se naime brakovi mogu valjano sklopiti i clandestine. Kada je dekret „Ne temere“ u krjepost stupio, prihvatila ga je kao obvezatna ad valorem rusinska crkva u Galiciji, a sv. Stolica je taj prihvat odobrila.[16] U svim drugim istočnim crkvama ostalo je i nakon dekreta „Ne temere“ prijašnje pravno stanje, t. j. u pojedinim nekim krajevima tridentinsko pravo, a u ostalima opće pravo istočne katoličke crkve.[17]

Gornji navod, da dekret „Ne temere“ ne vrijedi za brakove istočnih katolika, valja onamo shvatiti, da dekret „Ne temere“ ne vrijedi za brakove, što ih istočni katolici među sobom sklapaju. Drugačije se stvar ima, ako se radi o braku, što zapadni katolik s istočnim katolikom sklapa. Ti brakovi podvrgnuti su dekretu „Ne temere“, pošto taj dekret ne priznaje na-

[14] A. S. S. XLI (1908) 108 ss.: „Dub. I. An decreto „Ne temere“ adstringantur etiam catholici ritus orientalis. Resp. ad I. Negative“.

[15] Tridentinska forma prihvaćena je svojevremeno pravnovaljano kao obvezatna kod takozvanih „Graeco-Itali“, kod Maronita i kod Rusina u Galiciji (Isp. A. S. S. XLI [1908] 260—261, 262—263, 265—266). — Za istočne katolike u našoj domovini nije pružen potrebiti dokaz.

[16] Ispor. D. Reba, Izbornik za crkveno-pravne odnose razl. katol. obreda. Križevci 1911. p. 147—148.

[17] I za istočne katolike u našoj domovini ne vrijedi dekret „Ne temere“, pošto ga sv. Stolica, koja je to jedino zvana učiniti, nije na nje protegla. Okružnica vladike križevačkog od 20. I. 1910. br. 212., kojom je saopćio svom dušobrižnom svećenstvu Naputak k dekretu „Ne temere“, izdan dne 20. XII. 1909. po nadb. duh. stolu zagrebačkom, „ravnanja radi, da u stvarima ženidbe bude postupak jednak onome u nadbiskupiji zagrebačkoj, kao što je i do sada bivalo“, ne mijenja ništa na pravnom stanju.

čelo, da osoba izravno neobvezana na obdržavanje bitne forme tu svoju povlasticu saopćuje i stranci izravno obvezanoj, nego naprotiv postavlja protivno načelo, naime da stranka po sebi neobvezana na obdržavanje bitne forme gubi tu svoju povlasticu, kada brak sklapa s osobom, koja je obvezana na bitnu formu.[18] Congr. Concilii je dne 28 Mart. 1908. i izrično izjavila, da je brak, što ga sklapa zapadni katolik s istočnim, podvrgnut dekretu „Ne temere".[19]

Prema tomu može se brak, što ga sklapa zapadni katolik s istočnim katolikom, valjano sklopiti samo pred župnikom mjesta. Ako u tom mjestu (župi) ima više teritorijalnih župnika (n. pr. latinski i grčko-katolički), može se brak taj sklopiti i pred jednim i pred drugim, pošto su oba parochus loci matrimonii. Brakovi, što ih sklapaju rusinski katolici u Galiciji među sobom, mogu se valjano sklopiti samo pred župnikom mjesta (latinskim ili istočnim). Brakovi, što ih istočni katolici između sebe sklapaju po općem pravu istočne crkve, mogu se valjano sklopiti i pred vlastitim župnikom, i pred župnikom mjesta, i bez svakoga župnika (svećenika) i svjedoka. Brakovi, što ih istočni katolici vezani na tridentinsku formu sklapaju među sobom, mogu se valjano sklopiti samo pred vlastitim župnikom.[20]

---

[18] A. S. S. XL (1907) 108 ss.: „XI. 1. Statutis superius legibus tenentur omnes in catholica Ecclesia baptizati et ad eam ex haeresi aut schismate conversi (licet sive hi sive illi ab eadem postera defecerint), quoties inter se sponsalia vel matrimonium ineant. 2. Vigent quoque pro iisdem de quibus supra catholicis, si cum acatholicis sive baptizatis sive non baptizatis, etiam post obtentam dispensationem mixtae religionis vel disparitatis cultus, sponsalia vel matrimonium contrahunt; nisi pro particulari loco aut regione aliter a S. Sede sit statutum. 3. Acatholici sive baptizati sive non-baptizati, si inter se contrabunt, nullibi ligantur ad catholicam sponsalium vel matrimonii formam servandam".

[19] A. S. S. XLI (1908) 287. ss.: „Dub. I. Utrum validum sit matrimonium contractum a catholico ritus latini cum catholico ritus orientalis, non servata forma a decreto „Ne temere" statuta. Resp. ad I. Negative".

[20] Istočni katolici, vezani po domaćem svojem partikularnom pravu na tridentinsku formu, mogu brak valjano sklopiti „non servata Tridentini forma", dakle clandestine, ako steknu prebivalište u mjestu (i ondje među sobom brak sklope), u kojemu ne vrijedi tridentinska forma za istočne katolike. Ispor. Vermeersch, De forma sponsalium ac matrimonii post decretum „Ne temere". Brugis, ed. 4. (1908) n. 88., Ojetti, In jus antepianum et pianum ea decreto etc. Romae 1908. n. 134., Wernz, Ius decretalium, i. c. p. 306—307. Za rimokatolike ne vrijedi danas nigdje više tridentinska forma.

Treba se još obazrijeti na brak, što ga istočni katolik sklapa s nekatolikom. Nekršćani uopće ne mogu biti (izravno) vezani crkvenima zakonima. Kršćani nekatolici, premda mogu biti (izravno) vezani crkvenima zakonima, to ih ipak po ustanovi sadanjeg crkvenog prava crkveni propisi o formi sklapanja izravno ne vežu. Ne veže ih dekret „Ne temere", pošto sadrži izričitu ustanovu, da se njegovi propisi ne protežu na nekatolike.[21] Ne veže ih ni tridentinski propis, pošto je taj dekretom „Ne temere" za nekatolike posve dokinut. Drugačije se stvar ima, ako katolik brak sklapa s nekatolikom. U tom slučaju vezan je nekatolik na formu dekreta „Ne temere", ako je na tu formu (izravno) obvezan katolik, s kojim brak sklapa. Uporavimo sada rečeno na brak istočnog katolika, što ga s nekatolikom sklapa. Ako takav brak sklapa katolički Rusin (istočnjak) s nekatolikom u Galiciji, mora ga ad valorem sklopiti pred župnikom mjesta, pošto je za Rusine u Galiciji mjerodavan dekret „Ne temere". Sklopi li takav brak istočni katolik, za kojega je u pogledu forme sklapanja braka mjerodavno opće pravo istočne katoličke crkve, bit će brak valjan ma mu i ne prisustvovao ni župnik mjesta, ni župnik vlastiti, ni ikoji župnik i svjedok. Sklopi li takav brak istočni katolik, koji je u pogledu forme sklapanja izravno vezan na tridentinsku formu, ne će taj brak biti valjan, ako se sklopi „non servata Tridentini forma", izuzevši slučaj da se sklopi u mjestu, gdje se mješoviti brakovi (između istočnog katolika i nekatolika) mogu valjano sklopiti „non servata Tridentini forma".



[21] Vd. dekret „Ne temere" art. XI. cit. u opasci 18.

Odredbe sv. Stolice.

1. Povjerenstvo za nove redovničke družbe. Dekretom kongregacije *de Religiosis* od 24. ožujka 1914. ustanovljeno je novo povjerenstvo (Commissio), kojemu će biti odsele zadaća da obavlja one nove poslove, koji su potrebni, da se nova redovnička družba sa jednostavnim zavjetima (votorum simplicium) odobri, da se njezina pravila ispitaju i, ako je sve u redu, odobre. Taj je posao dosada obavljala ova ista kongregacija *de Religiosis*, ali budući da je ona ostalim poslovima preopterećena, to će odsele taj važni posao preuzeti u svoje ruke ovo novo povjerenstvo, koje će sastojati od nekoliko članova konsultora ove iste kongregacije *de Religiosis*, a na čelu će im biti kardinal predsjednik te kongregacije, ili kao zamjenik predsjednika tajnik kongregacije *de Religiosis*. Kako će se posao obavljati i kojim redom, za to su izdana istodobno posebna pravila ili Normae u 11 točaka. Budu li se članovi toga povjerenstva u svojim mnijenjima razilazili, odlučivat će kardinali članovi kongregacije *de Religiosis*. (Sr. Acta Ap. Sedis VI. pag.189. seq.).

2. Editio typica Breviarii. Dekretom svojim od 25. ožujka 1914. proglasila je kongregacija *Rituum* regensburško izdanje brevijara tipičkim, po kojem će se sva ostala izdanja morati izdavati. To je učinjeno na prijedlog papinskoga povjerenstva, koje je provelo najnoviju promjenu u brevijaru i misalu. Ista kongregacija odobrila je i ova izdanja: Desclée et Cie, A. Mame, H. Dessain i P. Marietti, budući da su ta izdanja potpuno u skladu s tipičkim. (Sr. Acta Ap. S. VI. pg. 192.).

Festum Sacrarum Reliquiarum. Budući da će ova svetkovina odsele stalno i u čitavoj Crkvi katol. padati na 5. studenoga, pa i u našoj nadbiskupiji, to je kongregacija *Rituum* odobrila poseban obrazac ove službe i za brevijar i za misal. U glavnom bit će to kao i dosele služba *de Communi plurimorum Martyrum*, ali oratio i lectiones II. Noct. bit će posebne. Misa je također „propria“ osim evanđelja. (Sr. Acta Ap. S. VI. pg. 193.).

3. Suburbikarne biskupije. Sv. Otac Papa Pijo X. odredio je svojim Motu-proprio od 5. svibnja 1914., da suburbikarna biskupija Ostia i Veletri za vječna vremena bude rastavljena u dvije različite biskupije; da šestorica kardinalâ-biskupâ, kad koju od šest suburbikarnih biskupija (Porto i Sv. Rufina, Albano, Palestrina, Sabina, Frascati, Veletri) posjednu,

nju do smrti zadrže, samo što će dekan kardinalskoga zbora osim svoje biskupije imati i biskupiju ostijsku, s kojom je skopčano pravo nadbiskupskoga palija. Dobrima svih ovih biskupija upravljat će odsele zajednički t. z. ekonomat *de Spoliis*, a polagat će račune onome, koga budu kardinali-biskupi izabrali kao svoga prokuratora. Ekonomat će od dohodaka tiju dobara davati svakomu kardinalu-biskupu 6 tisuća lira godišnjih, koja će svota zapasti biskupe sufragane, koji u pomenutim biskupijama obavljaju službu biskupsku mjesto dotičnih kardinala, koji moraju u Rimu obitavati i druge važnije poslove obavljati. Ostali dio dohodaka dijeli se na 7 dijelova, tako te će kardinal-dekan dobivati dva dijela, a ostali kardinali-biskupi po jedan. Biskupi sufragani osim plaće svoje imat će pravo stana u biskupijskoj palači i obavljat će svoju službu u onoj biskupiji, za koju budu određeni, stalno i doživotno.

4. Trajanje novicijata. Kongregacija *de Religiosis* dekretom svojim od 3. svibnja o. g. odredila je, da se godina dana, što ih novaci u redovničkim družbama probaviti moraju prije, nego li se prime u red i pripuste k zavjetima, odsele ima razumjeti non stricte de hora in horam, sed de die in diem, t. j. nema se godina dana tako strogo brojiti kao dosad, da joj niti jedna ura nije smjela manjkati, već tako da joj ne manjka ni jedan dan. Isto vrijedi i za trogodište, što ga redovnici poslije primitka u red i poslije jednostavnih zavjeta moraju probaviti u redu prije, nego li se pripuste k polaganju svečanih zavjeta. — Nadalje odredila je ista oblast u pomenutom dekretu, da se novaštvo (novicijat) imade smatrati prekinutim, te ga valja iznova započeti i dovršiti: a) ako starješina novaka otpusti i on iz dotične kuće izađe; b) ako novak bez dozvole svoga starješine kuću redovničku ostavi; c) ako novak preko trideset dana, makar i s dozvolom starješine, izvan mjesta opredijeljenog za novicijat izbiva. Ako novak bude izbivao izvan samostana manje od 30 dana, bilo to neprekidno ili s prekidanjem u više navrata, dakako s dozvolom starješine, morat će za toliko dana dulje u novicijatu ostati, inače ne će vrijediti novicijat. Starješina ne smije dozvoliti novaku takovo izbivanje osim zbog opravdanog i velikog razloga.

Na pitanje, da li se trajanja novicijata imade smatrati prekinutim, da ga se iznova započeti ima, ako novak bude kao vojnik unovačen, ili ponovno pozvan k vojsci, ili se imade

smatrati samo obustavljenim (suspensus), tako te se mora samo nadoknaditi — odgovorila je ista oblast pod datumom gore spomenutoga dekreta: affirmative ad primum, negative ad secundum, si novitiatus ultra triginta dies completos servitio militari reapse addictus fuerit. Si infra triginta dies, hi supplendi erunt. Ali opet ne smije se novak ni u kojem slučaju pripustiti k zavjetima, dok nije barem kroz 30 dana prije toga bio u kušnji. (Sr. Acta Ap. S. VI. pg. 229. sq.).

5. Nova officia de Communi. Kongregacija *Rituum* dekretom svojim od 22. svibnja o. g. odobrila je četiri nove općenite službe, i to:

Commune plurium Confessor. Pontificum,
" " " non Pontificum,
" " Virginum,
" " non Virginum,

što ih je dala prije sastaviti za takove slučajeve, kad se u kalendarima pojedinih biskupija svetkuje isti dan svetkovina dvojice ili više njih Svetih ili Blaženih istoga reda. Isto tako dala je kongregacija *Rituum* sastaviti četiri obrazca mise de Communi kao gore i sastavljene odobrila. Ove službe i ove mise smiju biskupi u svoja „Propria“ uvrstiti i prema potrebi odrediti, da se ta nova officia i obrazci misâ upotrijebe ili čitavi ili koliko manjka kod koje službe. (Sr. Acta Ap. S. VI. pg. 282.).



Bilješke iz bogoslovske literature.

Apologetična bilješka.

Iz povijesti religijâ.

Literatura: J. Huby: Christus, manuel d' histoire des religions. Paris 1913. Bricout: Où en est l' histoire des religions? Paris 1911. Runze: Katechismus d. Religionsphilosophie. Leipzig 1901. C. Pesch: Der Gottesbegriff i. d. heidnisch. Religionen d. Neuzeit. Freiburg i. B. 1888. Revue de l' histoire des Religions. Paris. P. W. Smidt: Der Ursprung d. Gottesidee. Münster i. W. 1912. P. W. Smidt: Revue internat. d. Ethnologie Anthropos. Wien. W. Vogel: La Religion de l' Evolutionnisme. Bruxelles. 1912. Dr. H. Schell: Religion u. Offenbarung. Paderborn, 1902. Dussaud-René: Introduction à l' histoire des Religions. Paris 1914. C. v. Orelli: Allgemeine Religionsgeschichte. II. Aufl. Bonn. 1913. A. D'Alès: Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique. Paris 1909. Fascicule I. Animisme 1911. Fasc. VI. Fétichisme.

I. Primitivni.

S nazivom „primitivni" ne bilježi etnologija prvence roda ljudskoga, prve ljude. Kadikad zovu tako pretpovjesne ljude i njihovu kulturu. („Bog. Smotra" 1913. str. 194. dalje). Redovno se kao tehnički termin upotrebljava ta riječ, da imenuje u novije doba izučavana plemena centralne Afrike, Amerike, Australije, Oceanije, krajeva oko polova, ukratko plemena niže priproste kulture.

To nijesu „divljaci" (silvestris, suprotno: pitom), analogni divljem bilju, što u šumi bez ljudske kulture raste, analogni životinjama, izuzetim od metodičke brige i eksploatacije čovjeka. Nijesu to onaj darvinizmom traženi posredni individuum, koji bi činio most od životinje k čovjeku: zapravo životinja, ali nadarena osobitim instinktima, koji se poradi neprikladne i neprijatne okoline jošte nijesu mogli razviti u refleksivni razum. Primitivni nijesu dakle tako zvana „ljudska" bića, štono lutaju bez zakonâ, bez ugovorâ, bez udruženja porodičnog i socijalnog, kao na pô divlji, glupi, bestijalnog morala, bijedne egzistence. Kolikogod apsolutni evolucionizam apriorno pretpostavlja, da je od takvih divljaka nastalo ono, što se danas zove čovječanstvo, jamči nam objektivna etnološka i paleontološka znanost za izvjesno: „da, u pravom znamenovanju te riječi, danas nema na zemlji divljaka, i da ih ne nalazimo ni u pretpovjesnim periodama, koliko smijemo sa svojim konjekturama onamo zaći oslanjajući se na činjenice pozitivno utvrđene. Čovjek, čisto životinja t. j. pravi divljak, koji živi samo po instinktu, jest biće uma, postulat, što ga traži najozbiljnije filozofsko umovanje, ali je već tisuće vijekova prošlo, što ga nema kao realnog bića".[1] Tako Albert Reville (Revue de l'histoire des Religions VI., 81.), jamačno nepristran svjedok. I doista, i plemena, što ih drže na najnižem stupnju civilizacije na pr. Dokkos, patuljak centralne Afrike, Buschman iz meridionalne Afrike, Botokudi, stanovnici Ognjene Zemlje, Australci, Pygmeji, Papus, Bantus itd.: imadu oružja i oruđa, upotrebljavaju vatru, nastoje popraviti svoje teško življenje itd. Imadu dakle neku kulturu, ako i različitu i nižu od naše, kulturu

[1] Veliko je pitanje, je li ga ikad bilo! A. Reville priznaje otvoreno (na istom mjestu), da je très disposé misliti, da je čovjek fizičku egzistencu počeo divljaštvom, neposrednim razvojem iz više životinje. Ali iskreno izjavljuje, da je to znanstveno nedokazana hipoteza.

prema svojoj prirodi i prema svojim uvjetima življenja. A. de Quatrefages je nepobitno utvrdio (L'espèce humaine, Paris 1890.), da su sva poznata plemena na zemlji i Australci i Novo Holandijci i Guinejci, Minkopijci, Kalifornijci itd. intelektualna bića: da ćute, sude, umuju, hoće (p. 319.), da ne ciče samo zvukove, već da govore (p. 320.), da imadu i slikovite znakove, pismo (p. 327.), društveni uređaj, početnu industriju, da ne živu na drvu (p. 336.), da imadu smisao i potrebu za višim, boljim (338.). Što više, da su ti primitivni ljudi i moralni: poštuju starost (p. 336.), protive se strastima iz religioznih motiva (340.), oduravaju bestidnost, drže do časti (347.), do privatnog vlastništva, do ljudskog života (345.) itd. Naći će se jamačno idiotskih individua — tih ima i u nas — ali nema ljudskih zborova bez ikakve kulture. Ne smijemo ih dakle nikako zvati „divljaci". Dă i ime „necivilizirani, nekulturni", kako hoće A. Reville, ne pristaje im pravo. Apsolutna kultura je zapravo ideal čovjeka, dok je sva konkretna kultura napokon relativna. A relativno su i ti ljudi, kako vidimo, kulturni. Tako se čini, da najbolje pristaje u posao ime: primitivni.

Ali tko hoće da bude bez predrasuda, ne valja da misli, da su „primitivni" istovetni sa prvobitnom kulturom prvih ljudi na zemlji. O toj prvoj kulturi ne zna etnologija i paleontologija ništa.[2] Nije dakle ovdje „primitivni" isto, što i početan, već znači: stanje niske, grube, barbarske civilizacije — Inglezi vele „basse culture" — veoma nalik na onu pretpovjesnog čovjeka.

Kako, da su primitivni tako zaostali? Jesu li to početni stepeni razvoja životinje u čovjeka, ili je to već poodmakla no u razvoju zaustavljena kultura, dakle obamrla ili zakržljala preteča kasnije više kulture ili je to izrod, degeneracija prvobitne više kulture?

Do šezdesetih godina prošlog stoljeća držali su i racionalistički naučnjaci na pr. Creutzer, Baur, Chwolson etc. ovo posljednje. Darvinizmu je prijala prva hipoteza. Prihvatili su je i svi naturalisti, na pr. A. Reville.[3] Danas se i katolički naučnjaci

---

[2] Biblija govori doduše o tom stanju jasno i određeno, ali pozitivizam i evolucionizam, polazne točke moderne znanosti, ne će da čuju o svrhunaravskom utjecaju ni slova, i postavljaju mjesto toga svoje nedokazane hipoteze „o čovjeku životinji".

[3] l. c. 84. „Današnji necivilizovani predočuju nam ono, što mora da je bilo cijelo čovječanstvo u srednjoj periodi između apsolutnog divljaštva i definitivnog uspona k civilizaciji". Reville drži, da su na pr. Bušmani, Australci

na pr. P. W. Schmidt,[4] Mgr. A. Le Roy[5] i dr. priklanjaju posrednoj hipotezi. I jest najvjerojatnija. Grčki historik Ktezias (u 5. vijeku pr. Kr.) opisuje Crnce i Pygmeje takovima, kakovi su i sada. Iskopine pretpovjesnih ljudi u Evropi (oruđe, oružje, nakit, grobovi, kosti) gotovo su iste, kao što ih nalazimo u sadašnjih urođenika Afrike, Australije, polarnih krajeva. Baš pomoću ovih otkrivenih analogija između primitivnih i pretpovjesnih ljudi tumače naučnjaci mnoge pojave pretpovijesti. Ipak treba priznati, da i u današnjih primitivnih nailazimo na događaje, što se dadu istumačiti jedino degeneracijom plemena iz prijašnje više kulture na pr. kamene građevine na nekim mikronezijskim otocima, kameni spomenici na Ile de Paques u Tihom Oceanu itd. Jamačno da su mnoga plemena zahirila i zaostala zato, jer su se voljom ili nevoljom odijelila od svojih rodova, zapala u bijedne klimatske prilike, i ostala bez dovoljne hrane, bez kovina, bez domaćih životinja, bez bilja potrebnog za odijelo, prosto bez uvjeta za dalnji razvoj i napredak. U nekih se plemena dade upravo dokazati nazadovanje. No sve su to više pojedinačni događaji, dokazuje Schmidt, koje treba svakom konkretnom prigodom ispitati i naći njihovu svezu s prvobitnim rodom (pomoću jezika, običaja, geografskog položaja itd.). Svakako nijesu ta plemena istom nastala tako, da bi njihova civilizacija bila istom u embrionalnom stepenu, kako to hoće naturalisti. Jezik njihov odaje veću starost od razvijenih jezika kulturnih naroda. Običaji često su im tako zamršeni, da je očito, te ih treba računati u davnu prošlost. Gotovo je dakle izvjesno, da su „primitivni" živi svjedoci stacionarno konzervirane kulture pretpovjesnih ljudi[6] ili da su civilizacijom jednaki onim ljudima, što su u današnjim kulturnim zemljama bili preteče kasnije više civilizacije. To potvrđuju i najnovije iskopine u dolini Eufrata i Nila. I tu su našli, kao i u Europi, u prethistoričkim naslagama ostatke civilizacije, na vlas nalik tvorevinama „primitivnih".

II. Neke karakteristične pojave kulture u primitivnih.

Evolucionistička predrasuda raznovrsnih škola u povijesti i filozofiji religijâ, o kojima ćemo govoriti u III. bilješci, teško se

i neki crnci još vrlo blizu živinstvu, Polinezijci i Finci na pola puta k nekoj civilizaciji itd. — cijela postupnica! No tomu se etnografija odriješito protivi.

[4] Ursprung d. Gottesidee p. 11. sq.

[5] Le populations de culture inférieure p. 50. članak u navedenom djelu „Christus".

[6] Po svoj prilici rase Neandertal, Cro Magnon.

ogriješila o strogo znanstveno proučavanje primitivnih, kad je sva mnogobrojna i različita plemena niže kulture strpala uđuture pod istu kapu. Jamačno je neznanstveno i samo u hatar bezbrojnih iluzija, kad se naučnjak apriorno zagrije za koju osnovnu ideju, što bi imala da tumači sve pojave, i onda prema toj hipotezi da vrsta pojave, što su ih u primitivnih plemena pobilježili neposredni istraživaoci tako, da naglasi, što mu je u prilog, a ne ističe, što se njegovoj misli vodilji protivi. A tako su doista činili i najglasovitiji filozofi religijâ na pr. M. Müller, Tylor, H. Spencer, Frazer, S. Reinach i dr., kad se radilo o religiji primitivnih. Jedan je želio da postanje i razvoj religije istumači na hipotezi personificiranja i onda obožavanja prirode, drugi na osnovi oduhovljenja i oživljavanja svega što postoji, drugi opet na spominjanju pokojnika, drugi na čarobnjaštvu ili na socijalnom instinktu itd. A ipak izvještaji onih, što su decenije studirali primitivne na pr. Howitt, Fison, Le Roy, Strehlow etc. otvoreno kažu, da su religiozni pojmovi u različitih plemena primitivnih tako različni, te ih nikako ne valja sve poprijeko mjeriti istim laktom. Dok neke pojave na pr. totem, tabu, fetiš, manizam i animizam upoznajemo kod Bantus-a, nema fetiša potom ni animizma na pr. u hamitskih plemena Massai, Gallas, Peuls, dă ni u Pygmeja i u njihovih srodnika Šân (Bušmani) i Negritos (Minkopi na Andamanima, Aétas na Filipinima). U Australaca rijetko se nađe totem, fetiša nema, animizam nailazimo samo za neke predmete, a i tima ne daju vjerskog kulta, dok čašćenje pokojnika (manizam) prosto ne egzistira; no zato je tabu općen u Oceaniji, a osobito se razvio u Polineziji. Svako pleme priznaje neko najviše biće, bitno različito i više od manâ, fetišâ itd. Ali ga u sebi svako na svoj način predočuje. „Mu-lungu" Bantus-a je Jedini, Nedostižni, Gospodar. Australski „Motogon" je Svemogući. Hotentoti zazivlju svoga „Tsui-Goa" = Otac otacâ. Yorubas „Oloruna" — Gospodarem nebesa. „Altjira" Aruntasa je vječno, dobro, najviše biće, dok je „Puluga" — Stvoritelj Andamanâ gotov na srdžbu, a jadni Pygmeji bježe čak pred „Gospodarem svega", da spase život svoj, jer On se, vele, od časa do časa zaleti među nje i odnese koju dušu!

Ne može dakle biti govora o jednom ili jednakom zamišljanju viših bića u primitivnih. Još se manje dade za njih skalupiti neki sistem, neka zajednička religija. Ni u jednoga ple-

mena nije religija čisti — recimo — naturizam, animizam, totemizam, tabuizam ili što slično. Pogotovu nije znanstveno i po istini moguće svrstati sve te različite religije svih primitivnih u pravilnu postupnicu, koja bi bila historičko predočenje postanja i razvijanja vjere tih naroda, a onda per analogiam i religije uopćeno. Ali zato ipak ima posvuda i zlatnih zrnaca, kako veli Le Roy, makar i u zamuljenom pijesku.

U drugu ruku treba opet reći, da u raznovrsnih primitivnih ima i nekih sličnih pojava ili barem tragova nekih religioznih formi, koje bi se dale svesti na zajedničko ime. To je i zavelo spominjane stručnjake, te su na ovim analogijama gradili svoje sisteme. Ali je najobjektivnije i znanosti jedino dostojno, točno i istinski te pojave bez uzamjeničnog povezivanja opisati onako, kako se u pojedinih plemena nahode, a da smetnemo s uma apriorne predrasude i evolucije i revelacije. Onda će istina sama po sebi zasjati, kao i traci sunca iza raspršenih nagomilanih oblaka.

Znameniti etnolog A. Lang karakteriše primitivnog ovako:[7] „Sa stajališta materijalne civilizacije je pravi divljak[8] onaj, koji upotrebljava samo kameno i drveno oruđe, koji ne pozna kovina, koji je više čergaš[9] nego starosjedilac, koji pozna, ako pozna, samo najgrublje oblike glinene i tkalačke robe itd., koji kreše vatru još na prvobitni način, koji se hrani plijenom svoga lova, korjenjem i divljim biljkama radije nego od ratarske privrede i domaćih životinja. Psihološki, divljak je čovjek, koji nesvijesno proširuje samosvijest, što je ima o svojoj ličnosti, na cijelu vasionu i sve prirodne predmete drži bićima razumnim i duševnim itd. Religijski, divljak je onaj, koji, premda vjerojatno ćuti u sebi u nekim prigodama mnogo višu moralnu vjeru, osobito vjeruje u duhove djedova, a također i u duhove šumâ, izvorâ, onaj, u koga su molitve obilježene bitno čarobnjačkim karakterom, koji se klanja neživim stvarima, što više, koji zaziva životinje kao svrhunaravske zaštitnike. Sa stajališta socijalnoga je to čovjek, u koga su zakoni osnovani na točno određenim pravilima totemizma[10] (u širem znamenovanju), t. j. na srodstvu

[7] Lang-Marillier: Mythes, cultes et religions p. 31. note 2. Cit. Bricout: Oùen est l' histoire des religions I. p. 66.

[8] Ingleskog teksta nemam pri ruci, a Francuz Marillier, pristaša naturalističke škole, zove dašto primitivnog „divljakom".

[9] Franc.: „nomade".

[10] Ne posvuda. To ispravlja sam A. Lang u kasnijim svojim djelima, kako ćemo poslije čuti.

čovjeka s prirodnim predmetima, i koji se oslanja na sveti karakter ovih predmeta, da obrazloži ženidbene zabrane i obvezatne osvete, koji na vještini u čarobnjaštvu gradi pravo na viši čin u društvu" itd.

Ova slika, što nam je riše jedan od najvećih i najdubljih poznavalaca ovih naroda,[11] ako i nije u svakom pogledu potpuna i savršena, otvora nam zbitim svojim crtama perspektivu na zajedničke biljege, što ih možemo zamijetiti u svih primitivnih plemena.

Kako je god teško već poradi jezika zagledati u dušu primitivnih, pogotovu u njegovu mistiku i logiku, smije se doista reći, da je primitivni po svom mišljenju, čuvstvovanju i djelovanju veliko dijete. Njime gospoduje mašta, kao i u djeteta, ali bogata, živa, okolinom, potrebama, čuvstvima zasićena mašta. On ne proučava predmeta, već ga shvata, kako mu se ovaj nàdâ. Ne opaža različnosti između pojedinih predmeta, kadikad i bitnih. U nekih primitivnih tako je mašta preotela mah, te mu se doista vasiona čini živom — kao djetetu lutka. On ne veže pojave strogom logikom, već više suslijedom dojmova, što ih pojave na nj proizvode. Zato je i spoznaja njegove okoline priprosta, djetinjska, a ne znanstvena. Površne pripadnosti i sličnosti veže on uzročnom svezom, zadovoljava se futilnim razlozima, u unutrašnju dubinu i pravu uzročnost događaja ne zalazi, apstrahira površno i zlo, i tako stvara sebi sasvijem osobiti djetinjski pogled na svijet. I u njega je razum, i on misli po principima identiteta i kauzaliteta, kao i mi, ali krivnjom prepotencije njegove mašte izvodi često puta sasvijem neistinite zaključke. Potom je potpuno kriva pretpostavka naturalista na pr. Lubbocka, Tylora, Spencera, Revillea, Lévy-Bruhla i dr., kad primitivnomu poriču pravu i potpunu razumnost. Svi nam neposredni istraživaoci tih plemena svjedoče, da je primitivni izvanredno izvedljiv, da upravo obasipava svojim „zašto?", kao i djeca, čim je Evropejac znao steći njegovo povjerenje. On ne misli, prepušten sam sebi, vazda suvislo, to je istina; ali i on shvaća, da pojavama u svijetu treba tražiti neki drugi, viši, tajni uzrok — zato i priznaje viša bića i neko najviše biće; dopušta i zahtijeva neku višu odmazdu za nejednakost na ovom svijetu — zato vjeruje u neki drugi svijet s onkraj ovoga sadašnjega

[11] Umro nažalost već u julu 1912.

življenja; shvaća i zahtijeva pravednost, poštenje, istinitost, ljubav, milosrđe — zato ga je moguće uzgojiti, obratiti, podići. Dä moguće ga je podići, i to s malo truda na visinu kršćanskog morala i religije, na visinu evropejske kulture. Bezbrojni uspjesi požrtvovnih misionara dokazuju tu činjenicu izobila. Ali treba priznati, i to je zasluga novijeg istraživanja primitivnih plemena, da je razum primitivnoga doista u koječem zaostao i zahirio, da je trom, neizoštren, zamagljen fantazijom i tako kojekakim zabludama kao predrasudama smućen, te njegov pogled na svijet sve vrvi neozbiljnim dječinskim predodžbama. Nijesu te pojave u svih plemena jednake, ni jednako zaostale, ni jednako razvijene, ali istraživanja nailaze sad tu sad tamo na ovu ili onu crtu. Bilježimo neke znamenitije.

Animizam.[12] U većine primitivnih lako je zamijetiti, kako oni nastoje prirodu shvatiti i istumačiti na način svoga bitka. Pa kao što opažaju, da vlastito njihovo djelovanje, unutrašnje i spoljašnje, pokreće neko biće od tijela različito, duša, tako misle, da i u drugim prirodnim pojavama bića živih i neživih djeluju neke tajanstvene moći, duše, duhovi. Tako oni sebi predočuju živima: sunce, mjesec, rijeke, jezera, mora, drvlje i uopće bilje, životinje, dä i kamenje. Što više, i predmete rukama ljudskim načinjene na pr. nož, strjelicu, privjeske itd. U tim raznovrsnim predmetima mogu djelovati: tajne moći, što ih ima izobila u prirodi (natura) — naturizam; to su zapravo personifikacije prirodnih pojava n. pr. Vulkan; duše pokojnika — necrolatrija, manizam (od manes), euhemerizam;[13] nezavisni, recimo čisti dusi (spirits), što pripadaju nevidljivom svijetu — spiritizam; dusi, koji prolazno ili trajno obitavaju u nekim stvarima na pr. u pećini, ljušturi, čeljusti, kipiću, u predmetima rukom načinjenim itd. — fetišizam.[14] Potom možemo u pojmovima, što ih primitivni

[12] Od anima. Neki vole nazivati te pojave animatizam, da ih ne bismo zamijenili sa filozofskim sistemom spiritualizma ili vitalizma: princip života, mišljenja i htijenja jest duša.

[13] Euhemeros, Sicilijanac, pristaša ireligiozne cyrenaičke škole, piše oko g. 300 pr. Kr. u ἱερὰ ἀναγραφή, da su mitološki bogovi nastali tako, što su glasovite pokojnike deificirali.

[14] Portugiška riječ feitico = factitius, manu factus. Unio je tu riječ u nauku De Brosses † 1777. Znači materijalni predmet i opet duha, koji je u njem. Lubbock je držao, da baš sam materijalni pojedinačni predmet na pr. rep tigra, čeljust lava itd. obožavaju. No već Tylor, Tiele, Reville i dr. dokazuju, da je to psihološki nemoguće; već da časte duha ili dušu ili tajnu moć u predmetu sakrivenu.

sebi stvaraju o svijetu, naći ono, što se naučno zove: naturizam, manizam, spiritizam, fetišizam. Jednom riječi krste naučnjaci sve to: animizam.

Evolucionistički naučnjaci pošli su i dalje i ustvrdili, da nam ove pojave predočuju prve početke onoga, što se zove: religija. I prvi su ljudi, vele, kad su se razvili iz životinjskoga stanja u razumna bića tako shvatali prirodu, jer nijesu znali da drugojačije istumače prirodne pojave. No čim su stali držati, da su ta tajanstvena bića viša i moćnija od njih, nastojali su ih učiniti sebi prijatnima, sklonima. Da ih lakše predobiju, iskazivali su im neku čast (kult), prinosili darove (žrtve), molili im se itd. No to je religija. Tako je religija počela s naturizmom ili fetišizmom ili manizmom ili spiritizmom ili kratko: s animizmom. Potom su danas evolucionistima ovi izmi: sistemi ili hipoteze o postanju religije.

Magizam. Primitivni gleda i opaža površno, veže događaje prema njihovom slijeđenju i sličnosti. Slučajno i pripadno miješa on s uzročnim i bitnim. Što se u njegovoj mašti ređa poredom misli ili slika, drži on nužnim. Što vidi u određenim prigodama, smatra konstantnim itd. U drugu ruku tumači on sebi gotovo svaku pojavu djelom nekog tajnog živog bića, nekog duha. Tako nije čudo, te se u primitivnog upravo razgranalo sujevjerje u svim oblicima (zaludno upotrebljavanje stvari, gatanje, čaranje) i ispreplelo sve sukromne i javne životne prigode čovjeka, ko vilina kosa cvjetnu livadu. Primitivni je na pr. opazio, da divljač bježi od vatre. To mu je dosta, da izvede, kako vatra ima magičku silu ili moćnog duha, koji može koristiti i naškoditi. Toga duha želi on sebi predobiti. I žrtvuje mu. Ili on sebi uobražava, da će doseći samu stvar, ako pogodi njenu sliku. Tako baca u rijeku sliku ribe, da mu uspije obilan lov, probode kip ili sliku, što ima da naznači neprijatelja, da se lakše njega dočepa itd. Ili misli, da mu je u vlasti cijeli predmet, ako ima koju njegovu čest na pr. kosu, zub, nokat. Tako na pr. oni misle, da će izazvati kišu, ako štrcaju vodu u zrak ili proizvedu oblake dima itd. Ovim djelima, drže, sile oni duha, koji se u onoj stvari nalazi, da im služi po njihovoj volji. Onaj, koji se u to osobito razumije, komu se dusi pokoravaju ili ih znade namoliti: u visokoj je cijeni i časti na pr. u Bantusa „Mganga“ — gatalac, čarobnjak. Višeput su ta sujevjerja čest religije, ali ih kadikad religija i izrijekom zabranjuje.

Iz ovih su pojava neki evolucionisti izveli, da je magija bila prva pojava u čovjeka, što se razvio iz životinje, a istom iz njenih obreda da se kasnije razvila religija. Kad se, vele, nije dalo prisiliti umišljenog duha, stali su ga moliti. Drugi su opet ustvrdili, da je religija i magija jedno te isto, jer religija da i nije drugo, već ukoriščavanje „svetinja“ ili viših sila. To je sistem ili hipoteza magizma o podrijetlu religije.

Tabuizam. Neka plemena, osobito u Polineziji, zabranjuju dirati određene predmete na pr. nokat, kosu, željezo, koju životinju itd.; dotaći se na pr. mrtvaca, okrvavljenog ratnika, žene u određeno doba itd.; vršiti neke čine na pr. muškarcu jesti pred ženom, razgovarati sa strancem, izgovarati neke riječi itd. Urođenici otoka Tonga zovu takove zabranjene predmete, djela ili riječi „tabu“, u Melaneziji zovu ih „pamali“, na sjeveru Amerike „wakan“ itd. Evropski naučnjaci prihvatili su ime „tabu“. Ta riječ znači „osobito obilježen“, i danas je tehnički termin za sve magičke i religiozne zabrane primitivnih. Predmeti, riječi i djela, što su primitivnomu zabranjena, mogu biti najraznoličnija, i doista jesu u različitim krajevima različita. Neke su zabrane trajne, druge prolazne. Neke prestaju, kad se izvrši za njih propisani obred, druge su zabranjene (tabu) pod kaznom smrti, ako već samo po sebi ne slijedi smrt. Neke su stvari zabranjene svima, druge samo nekim licima. Neke su osnovane na religioznim, neke na magičkim vjerovanjima, neke su tabu, jer su svetinja, druge, jer su strahote itd. Nikako nije moguće, sve raznolike „tabu“ svesti na jedan i isti princip. Različite zabrane (tabu) očevidno su različitog podrijetla: neke potječu od pojedinaca (glavara), neke od društva, neke iz vjerskih, neke iz sujevjerskih, neke iz higijenskih motiva itd.

Našlo se ipak evolucionista, koji su sve zapovijedi i zabrane, dakle sve ljudske dužnosti sveli na pojam „tabu“. Po njima bi moral začeo s tabuizmom. Što više, ima ih, koji tvrde, da i cijela religija nije ništa drugo već jedino skupina mnogovrsnih „tabu“. Ta se hipoteza zove tabuizam.

Totemizam. Riječ je „totem“ indijska. Neki misle, da je uzeta iz jezika ojibeway,[15] ili da je nastala od riječi otem = porodica, pleme.[16] Općeno naznačuju s tom riječi „kolektivnog zaštitnika svojte“.[17] Neka naime plemena misle, da mogu stupiti

[15] Bricout-Bros l. c. p. 76.
[16] Huby-Thévenet l. c. p. 72.
[17] Bricout-A. V. Gennep. l. c. p. 76.

u svezu s višim bićima, što više da mogu s njima sklopiti neku pogodbu zajedništva za sebe i za svoje potomstvo. Ali se viša bića (dusi, duše pokojnika, tajne moći) ne mogu s ljudima upustiti u neposredni saobraćaj. Zato ili ona sama izabiru određene vrsti biljki ili životinja i očituju ljudima, da su im te vrste osobito mile, ili mogu ljudi čarobnjačkim činima prisiliti ili namoliti viša bića, da u određene životinje ili biljke zađu i ljudima se sklona pokažu. Ovu vrstu biljki ili životinja smatra onda primitivni svetom, uzima njeno ime za porodično ime svoga plemena, drži, da su od istog koljena potekli on i ta vrsta, nastoji da joj bude nalik tetovažom, nošnjom, obličjem, hodom ili plesom itd. Dakako da primitivni misli, da i ta vrsta na pr. zmija, mačka, tigar itd. nesamo da njemu ne će naškoditi, naprotiv da će mu vazda biti vjernim zaštitnikom. Totem je dakle razred tvarnih predmeta, koje primitivni posmatra sujevjernim poštovanjem u misli, da između njega i svakog člana tog razreda postoji unutrašnji, pouzdani, osobiti odnošaj.[18] S tim su u svezi različiti obredi na pr. prigodom puberteta, zabrane na pr. da se ona vrsta biljki ili životinja ne smije jesti, plemenske obveze na pr. egzogamija[19] itd. To je dakle porodična i socijalna uredba u nekih primitivnih na osnovi magije ili na animističkom shvatanju. Mogla je nastati i tako, što se primitivnom neka biljka ili životinja učinila ili osobito korisnom ili osobito pogibeljnom. A kako on po sebi sudi, držao je mogućim, da s duhom te vrste sklopi osobitu rodbinsku svezu. I tako je niknuo totemizam.

Neki evolucionisti izvode iz ovih pojava, da je totemsko božanstvo personifikacija plemena ili personifikacija društva. U društvu je ona viša sila, koju um naslućuje, jer iz društva izvire sve dobro pojedincu. Dakle je „društvo" izvor religije. To je sistem totemizma. *Dr. Fran Barac.*

Najnovije o zastarjelom samorodstvu. U rujanskom broju časopisa „Revue Scientifique" (27. Sept. 1913.) nalazi se članak engleskog stručnjaka Charles-a Bastian-a, u kojem tvrdi, da je u zatvorenoj posudi, ugrijanoj pod sto i četrdeset i pet centigradnih stupnjeva samorodstvom dobio živuću pljesan (a living mould), i time dokazao, da su Pasteur-ovi zaključci oprovrgnuti, a vitalizam i spiritualizam porušeni. Na ovo kaže specijalist

[18] Huby-Frazer l. c. p. 72.

[19] T. j. zabrana ženidbe između članova plemena, što imadu isti totem.

Dr. Robert Van der Elst u franceskoj Revue pratique d' Apológitique, da u praktičnom liječništvu, kad se ukažu živući zameci, liječnici uvijek zaključe, da prethodno nije bila savršena sterilizacija, jer nijedan od njih ne poznaje stupanj topline, koji bi mogao proizvesti život. Dr. Robert Van der Elst nastavlja: sve kad bi i opstojalo samorodstvo, mi bismo morali priznati vitalizam i spiritualizam. Ta i sv. Toma je vjerovao u samorodstvo, a ipak nije držao, da je to u opreci s pravom filozofijom ili s katoličkom vjerom. Možemo i dalje: sve kad bi i slučajni spoj neorganskih atoma bio dovoljnim uvjetom ili pak prouzročnim i određujućim činbenikom kojeg organskog bića, to bismo morali potražiti drugi njegov posljednji tvorni uzrok. Uzmimo na pr. da se čovječje tijelo razvilo od životinjskoga, a životinjsko da dolazi samorodno iz nežive stvari, ostaje još uvijek neriješeno pitanje, gdje je **počelo** života i misli čovječje. Kako vidimo, ni najnovije tobožnje tekovine g. Bastian-a ne bi stajale u opreci sa starom naukom o postanju života.

A. L. Gančević, O. F. M.

Historička bilješka.

Jeli Tertulijan bio svećenik? Danas se živo raspreda, da li je Tertulijan bio pravi zaređeni svećenik. Prvi je to porekao Hugo Koch. Svoje je razlaganje iznio u „Historisches Jahrbuch" (sv. XXVIII, 1907.). Za njim su se poveli i kat. patrolozi kao Bardenhewer, Rauschen. Ali protiv tih razlaganja stoji svjedočanstvo sv. Jeronima, u „De viris illustribus" (LIII): Tertullianus presbyter nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur" i na drugom mjestu: „... Hic (t. j. Tertullianus) usque ad mediam aetatem presbyter fuit ecclesiae". Uz koje od ovih dvaju protuslovnih mnijenja da pristanemo? Iznijet ćemo ovdje Kochove razloge, kako ih rasuđuje sveuč. prof. Pierre De Labriolle u reviji „Bulletin d' ancienne littérature et d' archéologie chrétiennes" (15. juillet 1913.). Koch tvrdi:

Tertulijan sebe nigdje ne zove svećenikom, dok se naprotiv, kad o sebi govori, uvijek služi s riječima i načinom, što više pristaje svjetovnjaku, nego li svećeniku. Evo nekoliko Tertulijanovih stavaka.

1. Nec tantus ego sum, ut vos alloquar. Verum tamen et gladiatores perfectissimos non tantum magistri et praepositi sui, sed etiam idiotae et supervacui quique adhortantur de longinquo,

ut saepe de ipso populo dictata suggesta profuerint. (Ad Martyres, I. Oehler, I. p. 3).

2. Eam (poenitentiam), tu peccator mei similis (immo me minor, ego enim praestantiam in delictis meam agnosco) ita invade, ita amplexare, ut naufragus alicujus tabulae fidem. (De Poenitentia, IV, 2).

Da ne citiramo druga mjesta ovakova zvuka, spominjemo samo na pr. De Poenit. VI, I; XII, 9; De Baptismo (Oehler, I. 628); De Oratione XX. (Oehler, I, 573); De cultu feminarum II. (Oehler I, 714); II, VIII. (Oehler I, 725). Najvažnije bi svakako bilo za Kocha, po mnijenju g. profesora De Labriolle-a, mjesto: Ancillae dei vivi, conservae et sorores meae, quo jure deputor vobiscum, postremissimus equidem eo jure conservitii et fraternitatis, audeo ad vos facere sermonem, non utique affectionis, sed affectioni procurans in causa vestrae salutis. No kako iz ovoga tako i iz ostalih zaključuje De Labriolle opravdano: Iz svih ovih tekstova nijedan nema odlučive važnosti u ovom prijepornom pitanju.

Jednako pobija De Labriolle i druge Kochove razloge. Ne smeta dakle, što su i neki vrsni patrolozi kao Bardenhewer i Rauschen pristali za Koch-om. Koch-ovi razlozi ne zadovoljuju nas. Nama je još uvijek mjerodavan stavak sv. Jeronima o Tertulijanu. To mnijenje zastupaju i mnogi današnji glasoviti pisci kao: John Chapman, Paul Monceaux, Adolf Harnack i Georg Grützwacher, pa eto i prof. De Labriolle.

A. L. Gančević, O. F. M.

Biblijska bilješka.

Stiglmayr Joseph, S. J.: **Kirchenväter und Klassizismus.** Stimmen der Vorzeit über humanistische Bildung. Freiburg i B.: Herdersche Verlagshandlung. 1913. 8ini. str. 104.

I prvašnji kršć. pisci rado su se bavili sa starim piscima poganskih vijekova. Ljubav, način i uspjeh, kojim su se crkovni oci njima bavili, nam donosi isusovac Stiglmayr u ovom djelu. Knjiga sadržaje dva velika poglavlja, od kojih u prvomu govori o grčkim crkovnim piscima, a u drugomu o latinskim. Obadva poglavlja sadržaju više paragrafa, gdje su nam prikazana u kratko djela i rad tih pisaca pogledom na klasicizam. Prvo poglavlje završuje sa Sinezijom Cirenskim, dočim drugo s Grgurom Velikim. Ovo poučno djelo od Stiglmayr-a najveselije će pozdraviti ljubitelji ranije kršćanske književnosti.

A. L. Gančević, O. F. M.

Moralna bilješka.

Probabilizam. Pod ovim naslovom izvijestio sam u minulom broju (Br. 1. Godišta V. str. 86 i dalje), da je g. M. Merchich, župnik u Horvatkimle u Ugarskoj, objelodanio u „Tübinger Quartalschrift" članak o probabilizmu, prikazao sam zatim sadržaj toga članka i napokon podvrgao članak kritici. Kad je Merchich tu moju bilješku pročitao, javio mi se najprije pismom, a malo zatim poslao mi je u rukopisu svoj odgovor, da prema njemu ispravim svoju kritiku.

Kako iz pisma pomenutoga tako i iz odgovora razabiram, da se g. M. osjetio uvrijeđenim. „Sie haben mir in Ihrer „Smotra" öffentlich Lectionen ertheilt", tako počima on svoje pismo, a završuje ga riječima: „Wer Ihren Artikel liest, muss mich für einen Erzignoranten halten! Nehmen Sie das auf Ihr Gewissen?" Ja sam nastojao u svojoj bilješki objektivno stvar prikazati i bez osobnih aluzija svoj sud umjesno izreći. Moguće je, da posljedna izreka mojega sastavka, u kojem preporučujem g. M., da se okani matematike kod riješavanja moralnih problema, jedina zvoni kao „lekcija", ali ne kao uvrijeda. A da bi moj članak onakim rodom morao uroditi, kako to g. M. tvrdi, da će ga se morati smatrati najvećim ignorantom, držim da se to ne će razumnom čitatelju dogoditi.

Na njegov pak odgovor, koji ima izači kao „otvoreno pismo", nemam što da odgovorim o samoj stvari, jer sam se ja u svojoj bilješki taknuo svih stvarnih prigovora i obrazložio ih. G. M. svoje „otvoreno pismo" upravio je i na prof. dr. A. Schmitta, koji je u „Zeitschrift für kathol. Theologie" (Innsbruck 1913.) isto tako sudu podvrgao pomenuti članak Merchichev. U tom „otvorenom pismu" ističe g. M. svezu, što no spaja sve znanosti u jedan organizam, da je po tom svaka znanost egzaktna, pa i moralna, koja ne bi bila znanost, kad ne bi bila egzaktna. G. M. o skolastici porugljivo govori i naziva skolastičko stanovište natražnjačkim, a tko hoće da danas piše o kakovom znanstvenom problemu, mora da bude upućen u znanstvenu organistiku. Ove i mnoge druge tvrdnje g. M. nijesu od rem. Da li postoji sveza među znanostima i neka vrsta organizma, to ne spada amo, a nitko to ni ne poriče. Da svaka znanost mora da bude egzaktna *secundum quid,* to stoji, kao što stoji i to, da se nekoje znanosti danas tako zovu u posebnom značenju ove

riječi, a druge da se od prvih u tom razlikuju. G. M. porugljivo govori o skolastici i zove je natražnjačkom. To je njegov gustus. Neka čita poslanicu Leona XIII. *Aeterni Patris.* — Moju tvrdnju, da je zadaća moralista ustanoviti, što veli ne matematika, već što veli Bog, da li je naime njegova volja i zapovijed, da se ispunjuju i dvojbene dužnosti, nastoji g. M. prikazati apsurdnom prišivajući meni, kao da ja hoću dva imperativa, božji i matematički, dovesti u opreku, tako te bi taj moj Bog morao sramotno izvući kraći kraj. „Und auch Sie, Herr Professor, schreiben: Die Morallehrer sollen etwas verkünden nicht weil es die Mathematik, sondern weil es Gott will. Nun, wenn Sie glauben, einen göttlichen und einen mathematischen Imperativ einander entgegenstellen zu dürfen oder gar zu sollen: dann muss dieser Ihr Gott schmählichst den Kürzeren ziehen. Denn da können wir den (sonst absurden) Fall setzen, dass sich dieser Ihr Gott beifallen liesse, an die Mathematik den Befehl ergehen zu lassen: Ich will, dass fortan $2 \times 2 = 5$ zu gelten habe! Wass würde ihm die Mathematik erwiederen müssen? Sie würde ihm mit souveräner Überlegenheit für immer Ihr „Nein" entgegendonnern müssen..." Ovakovo pisanje nije ozbiljno, da se najblaže izrazim. A tako to ide i dalje. On svoju kozu dere, ali ne ulazi u meritum same stvari, tako te je isključena mogućnost prave polemike. K onomu, što sam rekao u svojoj bilješci, nemam ništa dodati niti što oduzeti. Nemam prema tomu ma baš nikakova razloga, da tobože ispravim svoju kritiku o članku g. Merchicha.

Dr. J. Pazman.



Upit o nepogrješivosti sv. Oca.

G. I. K. P. O. iz Zadra pita:

„Dogma je, da je Papa nepogrješiv, kad ex cathedra govori. Ali bih rekao, da se ta nepogrješivost osniva na rezultatima dugotrajnog pretresivanja pojedinih pitanja sa strane teologa. Izgleda, da Papa na neki način proglašuje neko pitanje definiranim, kad je teologija u tom pitanju rekla svoju. Ili on piše o nekom pitanju, o kom tada teolozi raspravljaju. Kad oni stvar protresu i rasčiste, izlazi ili se kaže, da je ono ex cathedra, što je čisto (izjašnjeno), a ostalo da nije rekao ex cathedra. Na

tu misao dovodi čovjeka, kad se današnji teolozi prepiru, što je ex cathedra u enciklici „Pascendi". Ta Papa je živ, pa bi ga mogli jednostavno pitati. Kako se dakle ima shvaćati riječ ex cathedra obzirom na ovaj konkretni primjer?"

Odgovaram: Definicija ekumenskog sabora vatikanskog (Ss. 4. c. IV.) glasi: „. . . . dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex Cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles esse".[1]

Ova definicija izriče jasno i razgovijetno sve uvjete, koji su nužni, da se odluka rimskoga biskupa smatra ex cathedra i potom nepogrješivom. Sv. Otac ne može pogriješiti, kada kao vrhovni Pastir i Učitelj svih kršćana, najvišim svojim auktoritetom peremptorno odlučuje, koju nauku vjere i ćudoređa treba da čitava Crkva drži. Definicija nam kaže i uzrok, zašto sv. Otac u ovakoj prigodi ne može pogriješiti. „Per assistentiam divinam" t. j. jer je s njime Božja pomoć, kojom je providio svoju Crkvu, da ne može pogriješiti u vjeri i ćudoređu. Zato su takove odluke sv. Oca nepromjenljive same po sebi, a ne po suglasju Crkve.

Iz ovoga je očito, da Papa „ne proglasuje nešto definiranim, kad je teologija rekla svoju". Papa ne proglasuje samo, već sudi i odlučuje, što treba vjerovati i činiti, da se spasimo. On je vrhovni sudac i Učitelj. A za svoju odluku ne treba on pristajanja Crkve, još manje pristajanje teologa, ni za vrijeme, ni prije, ni poslije odluke. Njegove su odluke same po sebi nepogrješive, a ne dobivaju snagu istom ugledom ili dokazima teologa. On sam pase ovce i jaganjce, on jači braću svoju, on je pećina, koju ne mogu nadvladati vrata paklena. A nijesu teolozi, da njega pasu, jačaju ili podržavaju. Zablude Gersona, Richera, de Marca, galikanizma, febronijanizma i jozefinizma, koje su držale, da je Papin sud valjan i nepromjenljiv istom po suglasju Crkve:

[1] T. Granderath: Constitutiones dogmaticae S. Oec. Conc. Vatic. Freiburg i B. Herder 1892. p. 233. sq. [5.].

izrijekom je osudio vatikanski sabor. Papa je dakle u svom vrhovnom nepogrješivom sudu nezavisan o privoli Crkve, biskupa, teologa i puka.

Potom je očito i to, da se Papina nepogrješivost „ne osniva na rezultatima pretresivanja teologa", kao da je njihov znanstveni dokaz uzrok nepogrješivosti Papine odluke. Vatikanski sabor izrijekom kaže, da je uzrok nepogrješivosti „assistentia divina", i to ona ista, koju je Gospodin obećao Crkvi svojoj, da vazda nepogrješno njegovu nauku čuva i naučava. Ipak ta asistencija nije isto, što i nadahnuće, inspiratio, kojom su bili obdareni pisci Svetoga Pisma. Istina i asistencija Božja pomaže osobitim, izvanrednim načinom Crkvu i napose Papu, bdijući nad njim, da u pitanjima vjere i ćudoređa ne zapane u pogrješku i zabludu, kao što je to bilo i kod pisaca svetih knjiga. Ali je Bog prigodom nadahnuća povrh toga još i poticao pisce i sklonio ih da pišu, a onda ih i u samom pisanju vodio tako, da su pisali sve ono i samo ono, što je baš Bog htio, da u svete knjige uđe. Napokon im je i svrhunaravnom objavom (revelatio) saopćio istine, kojih oni sami po sebi ne bi bili mogli znati i saznati. Toga posebnoga nadahnuća kao i svrhunaravske objave[2] nemaju Crkva i Papa u daru nepogrješivosti. Asistencijom dakle svojom podupire Bog Papu tako, da izvanrednim utjecajem uspješno bdije nad njim, kad se radi o definitivnoj odluci u pitanjima strogo vjerskim i moralnim, te ovaj Božji utjecaj zapriječi svaku zabludu. A doklegod Papa izvjesno i istinito shvaća i izlaže objavljene istine, prepušta ga Gospod Bog prirodnom djelovanju njegovih osobina. Zato je sv. Otac u savjesti obavezan, da uloži sav nužni mar i trud, kako bi pravo iz izvora objave Božje istražio istinu i prikladno je izrekao. U tu mu svrhu treba da posluže sva prirodna znanstvena i sva crkvena pomagala, da se najzdušnije pripravi za onaj svečani čas, kad će vrhovnom vlasti Pastira i Učitelja izreći neprevarnu odluku.[3] Ali su ta pomagala ljud-

[2] „Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut eo assistente traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent". Ss. 4. c. IV. T. Granderath l. c. p. 232. [2.].

[3] Tako su Pape vazda i činili, kako to i ističe vatikanski sabor u istoj glavi (l. c. p. 232. [2.]): „Romani autem Pontifices, prout temporum et rerum conditio suadebat, nunc convocatis oecumenicis Conciliis aut explorata Ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per Synodos particulares, nunc

ska, ili, da tako kažemo, redovna sredstva promisla Božjega, kojim se On brine za Crkvu svoju. I ona služe samo za pripravu sv. Ocu. Pored svih tih priprava moglo bi se dogoditi, apsolutno govoreći, da Papa ipak zađe stramputice, ili bi se barem moglo o tom dvoumiti, kad ne bi sam Bog utjecao na njegovu definitivnu odluku. Uzrok dakle, zašto vjerujemo, da je odluka ex cathedra nepogriješiva jest, ne rad i priprava teologa, biskupa i Pape, već Božja asistencija, koja izvanrednom pomoći proizvodi, da je ono, što Papa ex cathedra definira neprevarna istina. Zato bi odluka ex cathedra bila nepogriješiva istina i onda, kad per absurdum Papa ne bi upotrijebio spomenutu redovnu pripravu prije proglašenja ili kad bi poput Balaama (Num. 22, sq.) htio proglasiti nešto, što objektivno ne bi bila čista istina. Asistencija je Božja tako moćan i uspješan uzrok nepogriješivosti, da bi i u tom događaju — dato non concesso, ako je već ne bi htio inače prepriječiti, sam Bog upravljao rečenicom Papinom tako, te bi definirana odluka opet bila nepogriješivo[4] istinita.[5]

Navedena motivacija u upitu, što se teolozi prepiru o en-

---

aliis, quae divina suppeditabat providentia, adhibitis auxiliis, ea tenenda definiverunt, quae sacris Scripturis et apostolicis Traditionibus consentanea Deo adiutore cognoverant". Amo pripada dakako i suglasje bogoslova (consensus theologorum), ako je onakovo, kako ga teološka pravila iziskuju, da bude biljegom Božje objave (criterium revelationis). O tom opet sudi Papa. Zato govori izrijekom relatio DD Gassera l. c. p. 234. ispod linije 2.: „Hinc Papa pro officio suo et rei gravitate tenetur media apta adhibere ad veritatem rite indagandam et apte enuntiandam; et eiusmodi media sunt Concilia vel etiam consilia Episcoporum, Cardinalium, theologorum etc. Haec media pro diversitate rerum utique sunt diversa, et pie debemus credere, quod in divina assistentia Petro et successoribus eius a Christo Domino facta simul etiam contineatur promissio mediorum, quae necessaria aptaqua sunt ad affirmandum infallibile Pontificis iudicium". (Relatio etc. C. V. 400 b. Cf. Relatio etc. C. V. 286. b. c.).

[4] Granderath l. c. 234. ispod linije 2.: „Sed ideo nihil timendum, ac si per malam fidem et negligentiam Pontificis universalis Ecclesia in errorem circa fidem induci posset. Nam tutela Christi et assistentia divina Petri successoribus promissa est causa ita efficax, ut iudicium Summi Pontificis, si esset erroneum et Ecclesiae destructivum, impediretur; aut, si reapse Pontifex ad definitionem deveniat, illa infallibiliter vera exsistat". (Ibid. C. V. 401. b. c. Cf. Relationem de observationibus Patrum C. V. 285. d. sq.).

[5] Isporedi o svemu katoličke dogmatičare na pr. Ad. Tanquerey: De vera religione, de Ecclesia etc. Ed. XIII. p. 473. sq. G. Wilmers: De Christi Ecclesia p. 411. sq. D. Palmieri: Tract. de Romano Pontifice p. 509. sq. etc.

ciklici „Pascendi" dok je Papa živ, pada iza rečenóga sama po sebi, koliko bi imala da bude motivacijom, da su teolozi uzrok nepogrješivosti. A koliko ta rečenica hoće da kaže, da bi svakom prigodom, kad u teologiji nastane rasprava o kojem pitanju, Papa odmah imao reći, što treba za izvjesno držati: ruši taj zahtjev osnovu, što ju je Gospod Bog ustanovio i za natprirodni red. I tu naime, kao i u prirodnom redu, hoće Bog da se istina iznalazi sudjelovanjem i revnovanjem čovjeka. Zato su izvanredni utjecaji Božji, čudesa, rijetka. Zato i ne treba da očekujemo nove objave Božje ili nove inspiracije. Za odlučni momenat obećao je Bog Crkvi svoju asistenciju, da ne može zalutati, a ostalo prepustio je maru i radu ljudi. Tako je i Crkva u svom razvoju upućena na znanost, da ona s njom sudjeluje u traženju i čuvanju istine. Crkva postavlja samo općene norme, kojih treba da se znanost drži. Te su norme: već uglavljene istine, prirodne i objavljene. Znanost, i teološka, dužna je sad prekapati u izvorima prirodne i objavljene istine, ne bi li mučnim radom iskresala novu koju misao, što se zapretena već i prije u crkvenom pokladu krila, i ne bi li tako napredovala u teološkoj spoznaji. To i je zadaća teologije, kao i svake druge znanosti. Kad bi dakle Papa, čim se koje teološko pitanje pojavi, presjekao daljnu raspravu svojom definitivnom odlukom: prestala bi teološka znanost. A i ne smije on toga po savijesti da učini prije, nego što je sva nužna pomagala upotrijebio, o kojima smo gore raspravili, makar da zna, da će Bog njegovu definitivnu odluku učiniti nepogrješivom. A k nužnim pomagalima pripada, rekosmo: i rad teologa. Kad ipak teolozi po određenim bogoslovskim pravilima, kako valja tumačiti definicije Papâ i saborâ, ne mogu da iziđu na kraj, stoji prosto svakom teologu, da se izravno obrati na svetu Stolicu, i ondje putem određenih za to zborova (kongregacija) zatraži odgovor. Sad je do sv. Oca, hoće li dati odgovor, koji će biti jednak definiciji ex cathedra ili će pustiti, da odgovor bude samo djelo kongregacije, i potom ugleda, što kongregaciju ide. Razumijeva se, da ipak sv. Ocu vazda prosto stoji i motu proprio riješiti teološku raspravu ili joj barem odrediti pravac.

Dr. Fran Barac.



Recenzije.

Dr. F. Bučar: Povijest reformacije i protureformacije u Međumurju i susjednoj Hrvatskoj. Nakladom piščevom. Varaždin 1913. Str. 137, cijena 1·50 K.

Pod gornjim naslovom otisnuo je dr. B. u posebnoj knjizi raspravu, tiskanu prije 2 godine u varaždinskim „Našim Pravicama", dakako proširenu i nadopunjenu. Knjigu je svoju razdijelio u četiri dijela: ponajprije govori o razvoju t. zv. reformacije u Međumurju i susjednoj hrvatskoj okolici, zatim o suzbijanju protestantizma s katoličke strane; tomu glavnome predmetu rasprave dodao je neke narodne tradicije o luteranstvu u Međumurju i neke arhivalne priloge za povijest suzbijanja protestantizma.

Kako sam pisac priznaje, nije potpuno iscrpio svoga doista zanimljiva predmeta. Još imade pitanja nejasnih i neriješenih, još imade vijesti manjkavih. Trebat će još pregledati stare arhive i župne povjesne knjige, trebat će obaći i strane arkive, trebat će skupiti svu predaju, dok se potpuna istina obazna. No pisac je u svojoj monografiji ipak znatno proširio naše poznavanje o povijesti protestantizma u Međumurju upotrijebivši već izdana vrela i neke neizdane manuskripte.

Slika Nikole IV. Zrinjskoga, junaka sigetskoga, u vjerskom pogledu nije posve jasna, dok su Đuro III. i Đuro IV. Zrinjski dobro karakterizovani. Isto je tako dobro opisana akcija zagrebačkih biskupa, akcija hrvatske kat. Crkve kao i hrvatskoga kat. plemstva protiv protestantizma u Hrvatskoj i Međumurju. Narodna tradicija o Luteru doista je skromna te se iz nje ne može mnogo toga zaključivati. Ne da se ipak poreći, da i taj dio imade svojih historičkih zanimivosti.

Dr. K. Dočkal.

De Agnoetarum doctrina. Argumentum patristicum pro omniscientia Christi hominis relativa. Auctore **Iosepho Marić.** S. theol. et philosophiae doctore nec non dogmaticae specialis in Universitate Zagrebiensi docente privato. Typis typographiae archiepiscopalis. Zagreb 1914. Pag. 122.

Mladi i radini naš pregaoc na bogoslovskom književnom polju sabrao je ovdje i za vanjski svijet u lijepom latinskom jeziku priredio svoje radnje, što su o tom predmetu izašle u „Bogosl. Smotri" g. 1912. i g. 1913.

Knjiga imade četiri dijela. U I. dijelu iznosi pisac različita mnijenja i dokaze autorâ o tom zamršenom pitanju. Rezultat je toga ispitivanja: Agnoete nijesu bili smatrani hereticima, što su pridijevali neznanje ekskluzive Kristovoj čovječjoj duši. Oni su bili monofiziti, a kao takovi učili su, da su se naravi u Kristu smiješale. U drugom dijelu ispituje pisac, nezavisno od autora, samu stvar i dokazuje, da su Agnoete mogli govoriti ekskluzive o čovječjoj duši Kristovoj, te joj pridijevati neznanje, premda su bili monofiziti. Oni su, tvrdi pisac, i dokazuje, ispovijedali monofizitizam t. zv. Severijanaca t. j. monofizitizam, što su ga ispovijedali aleks. patrijarhe 5. i 6. vijeka, i što ga je razvio Severije (nekadašnji antiohijski patrijarha, izagnan boravi u Alexandriji sve do 599. g.). U trećem dijelu dokazuje sad pisac, da su Agnoete de facto pridijevali neznanje Kristovoj čovječjoj duši. Izlaže izvanjska svjedočanstva Leoncija bizantinskoga, Eulogija, patrijarhe aleksandrijskoga, pape Gregorija Velikoga, Sofronija, patr. jeruzalemskoga, Timoteja, prezb. carigradskoga i Ivana Damascenskoga. Potvrđuje to fragmentima iz djelâ Temistija, đakona aleksandrijskoga, vođe Agnoeta i djela Teodozija, patr. alex. koji je pisao protiv Temistija. Svoje tumačenje spomenutih svjedočanstva brani pisac protiv protivnika, osobito protiv prof. dra Schmida i Lebretona. U četvrtom dijelu izvodi pisac patristički dogmatski dokaz za relativno sveznanje Kristove čovječje duše.

Svrha je ove monografije, dokazati protiv modernih bogoslova (Le-

bretona i Schella) — koji se pozivaju baš na Agnoete — da su Agnoeti radi toga smatrani hereticima, jer su pridijevali neznanje Kristovoj čovječjoj duši, i da prema tomu katoličkom bogoslovu nije slobodno pridijevati neznanje ni Kristovoj čovječjoj duši.

U „Dodatku“ nanizao je autor originalne dokumente. Da li treba riječ „hereza“ uzeti u najstrožem ili širem znamenovanju, ne ispituje ovdje autor.

Na oko sitno i neaktualno pitanje iz davne prošlosti „Što su učili Agnoeti“, dobija svoju aktualnu znamenitost, kad ga gledamo, kao što je marni pisac učinio, u svezi sa znamenitim pitanjem o ljudskom znanju Kristovom. Autor je oba pitanja iz temelja i svestrano proučio na osnovi starih i novih izvora. To ga je pomoglo, te je pokazao, kako svi noviji autori neispravno predočuju nauk Agnoeta, jer se povode za Aleksandrom Natalisom, a ne izlažu ga prema savremenim spomenicima. Pisac je pošao ovim doista jedino ispravnim putem, jer se radi o historijsko-dogmatskom problemu. Tako mu je metoda sasvijem pozitivna, a lijepa radnja prava studija. Kako se tim pitanjem bave moderni njemački i francuski pisci, dobro je, što je pisac svoju zanimljivu raspravu pretočio u lijepu latinštinu, da bude pristupačna i autorima, s kojima se uhvatio u koštac. Radnja je u svom kritičkom, logičkom i dialektičnom dijelu pisana vješto, mirno, objektivno, a potpuno samostalno. Za ortodoksiju pisca jamči „Nihil obstat“ i „Imprimatur“ naše duhovne oblasti. Za erudiciju i znanstvenost svjedoči aprobacija bogoslovskog fakulteta zagrebačkog, koji je ogromni dio ove radnje (sve osim fragmenta, koji su kasnije pisani) primio za podlogu habilitacije dra J. Marića. Možemo dakle reći, da imamo garancija, te nas ovo naučno djelce revnog našeg trudbenika ne će osramotiti pred stranim svijetom. Razumijeva se, da s ovim ne ćemo reći, kao da se sa svim izvodima vrijednog pisca na vlas slažemo. Neke je prigovore „Vrhbosna“ već i iznijela (br. 7. i 8. ove godine „Čuvajmo se moderne hiperkritike“). Mi se u detaljnu kritiku ne upuštamo već zato, što je u ovom našem časopisu cijela studija ugledala svijetlo u hrvatskom jeziku. Prepuštamo dakle drugima, da omjere pojedine, možda ne dovoljno savršeno stilizirane, tvrdnje ili izvode. Sam će se pisac jamačno u našem listu osvrnuti na te izvode. Ako i nije sve savršeno, pisac je svakako pokazao, da je vrstan raditi naučno i da je sposoban krčiti i nove staze u znanosti. Da li vazda i uspješno, pokazat će budućnost. Mi samo želimo, da ovako marljivo dalje radi. Uz nesumnjivi talenat jamačno će sebi moći stvoriti lijepo ime, a našoj bogoslovskoj knjizi lijep prirast i dostojan ugleđ.

Dr. Fran Barac.

Henri Lammens S. I.: Le Berceau de l'Islam l'Arabie occidentale à la veille de l'Hegire. I. volume. Le climat, les Bedouins. Sumptibus Pontificii Instituti biblici. Romae 1914. Pg. 371. Pr. 6'30 L.

Lammens je bio prije profesor na sveučilištu u Beyruthu, a sada je profesor arapske literature na bibličkom institutu u Rimu. Plod svojih rimskih predavanja objelodanio je L. u knjizi pod gornjim naslovom „Kolijevka islama, zapadna Arabija, uoči hedžre“. Lammens je napisao već prije djelo „Fatima i kćeri Muhamedove“. Sad imade na umu opisati stalno pučanstvo Hidžasa, a onda kritički obraditi život Muhamedov, periodu za periodom.

U gornjoj knjizi ne opisuje L. čitavu Arabiju nego samo zapadnu Arabiju zvanu Hidžas, kojoj je glavno mjesto Mekka i koja je kolijevka islamu. Pisca zanima, kaka je bila ta pokrajina Arabije u doba prije istupa Muhamedova, t. j. od prvog decenija 7. stoljeća i dalje. Na osnovu dosadašnje literature, a još više originalno na osnovu arapske poezije istražuje L., kako je bilo podneblje u Hidžasu, kaka temperatura, oborine, vrela i studenci, flora, sveta drveta, drvlje za vatru, palme; kako je bilo obrađivanje zemlje, blagostojanje i kultura pučanstva, kakav je bio upliv klime na cjelokupni život Arabije. O svemu tomu govori L. u prva dva dijela svoje knjige.

Treći dio knjige radi samo o Beduinima, a sastavljen je prema predavanjima piščevim u Beyruthu. Kako jasnu i izrazitu sliku Beduina podaje L., neka svjedoče naslovi pojedinih odsjeka: 1. Cjelokupna slika Beduina,

njegova moralna svojstva, njegov individualizam, njegova smionost, žilavost i ustrajnost. 2. Beduin se opire ideji auktoriteta. 3. Terminologija za oznaku nosilaca vlasti. 4. Uvjeti, da tko postane poglavica. 5. Poglavica mora biti inteligentan, razborit. 6. Mora biti bogat. 7. Dioba vlasti, manji poglavice. 8. Poglavice neprijeporni. Borba Muhameda i prvih kalifa protiv aristokracije beduinske. 9. Žena u staroj Arabiji. Zajednica žena. Preokret na bolje u vrijeme hedžre. 10. Prednosti žene-majke. 11. Poglavica treba da bude mator čovjek. 12. Vlast se ne može naslijediti, Arapin ne poznâ ideju dinastije. Prava prvorođenstva. — U zaglavku pokazuje L., kako je Muhamed izvrsno poznavao ćud Beduina i kako je njihov nerad i njihovu žestoku ćud znao upotrijebiti u svoje svrhe učinivši od njih neprispodobivo oruđe za širenje i branjenje Islama.

L. piše bujnim retorskim stilom, mjestimice na način causerie ili konference, tako te će knjigu sa slašću uzeti u ruke nesamo rijetki strukovnjak nego i svaki, koji se zanima za Arabiju i početak islama.

Dr. K. Dočkal.

Richard von Kralik: Johannes Scheffler (Angelus Silesius) als katholischer Apologet und Polemiker. Trier: Petrus-Verlag 1913. U 12°. Str. 84. Cijena 1 Mk.

Cijeli 17. vijek ne bijaše drugo nego vremeni razmak između vijeka „reformacije“ i vijeka „prosvjetljivanja“. U ovom razmaku djeluje i glasoviti njem. pjesnik Scheffler, čiji se život osvijetljuje u najnovijem Kralik-ovu djelu. Scheffler bijaše rodom pjesnik, odgojem protestanat, i napokon katolik. Pjesme su njegove pune mistike i dobro poznate u njemačkoj književnosti. Rana mu mladost prođe u protestantizmu, a muževno djelovanje u katolicizmu počam od g. 1653. Raznostrani je njegov život dovoljno prikazan u javnosti, ali ipak ne potpuno, pogotovu nije dosta ocijenjena njegova kat. djelatnost. Zato se povjesničar Kralik latio toga posla, da nam Silesius-a ili Scheffler-a opiše kao apologetu i polemičare za katol. svetinje. Iz životopisa upoznat ćemo zamjernu požrtvovnost Scheffler-a, kao kat. svećenika i pisca u radu protiv luterovštine i sličnih sekta. Kralik je isprepleo ovu knjižicu živim i osobitim crtama iz ratoborne kršć. prošlosti, u kojoj otskače i Scheffler kao pobjednik protestanata, a dobitnik krune nebeske. Svi Schefflerovi spisi, bili u rukopisu bili već u tisku prikazani su po Kralik-u tako, da ovo njegovo djelo možemo nazvati najboljim opisom Schefflerova žića.

A. L. Gančević, O. F. M.

Lourdes im Lichte der Wahrheit. Vorträge von Alois Schweykart S. J. Sa 4 slike. Freiburg i. B. und Wien: Herdersche Verlagsbuchhandlung. U 12ini, XII + 222. 1914. Cijena: nevez. 2·80 Mk (= 2·88 K), vez. 3·20 Mk (= 3·84 K).

Slavna kat. naknadna knjižara Herder-ova nije mogla ljepšim darom izaći pred kat. javnost za mjesec svibanj nego li je s ovim, jer se tuj radi o čudu svega svijeta, o Lurdu. Dandanas kadno se ljuti protivnici sveg onog, što je katoličko dižu, da obore kat. svetinje, potrebno je bilo, da se za ustuk pruži i najdjelotvornija lektira. A kud ćemo djelotvornije lektire do one o našoj Bl. Djevici Mariji. Značajno je po kat. crkvu i to, da bi se vazda, kad bi arka Gospodnja bila u pogibli, našla Marija posrednicom, između Crkve i čovjeka. Ne treba nam dozivati u pamet drevnije primjere, dosta se pozvati na Lurd. Tamo i Zole i monisti nabasaju, da se na svoje oči uvjere o istinitosti nadnaravne sile. Ovi vide i odu bez duševne promjene, ali druga se većina vraća duševno preporođenom. Tako što čitati ugodno je i korisno. Stoga ovu knjigu isusovca Schweykart-a toplo svima na srce stavljamo, jer će u njoj naći mnogo poriva za oplemenjivanje svoje duše i svojega srca. Patnici potrebuju pomoći, a pridošla pomoć potresuje patnikovo srce. Izvedba je djela posve privlačiva. Sve je gradivo podijeljeno prama danima Gospina mjeseca. Takvo će djelo najradije pozdraviti revni štovatelji naše milosrdne Majke.

A. L. Gančević, O. F. M.

1. Hugo Holzamer: Turm und Block. Betrachtun-

gen über die Haupt-Aufgaben der deutschen Katholiken in den konfessionellen Kämpfen der Gegenwart. I. Dio: Die positiven Aufgaben der inneren Durchbildung und Verlebendigung des Glaubens. U 8°. 1912. Str. 240. Cijena: broš. 3 Mk, a vez. 3·75 Mk.

2. Bayard Raimund: **Die Wahrheit über den Gewerkschaftsstreit der deutschen Katholiken.** Die Frage der Zuständigkeit der kirchlichen Autorität für gewerkschaftliche Organisationen als solche. U 8°. Str. 152. Cijena 1 Mk.

3. Hermann Roeren: **Zentrum und Kölner Richtung.** 1913. U 8°. Str. 136. Cijena 1 Mk.

4. Hermann Roeren: **Veränderte Lage des Zentrumsstreits.** 1914. U 8°. Str. 94. Cijena 0·90 Mk.

Katolički zavod za izdavanje kat. štampe u Trier-u tzv. Petrus-Verlag, objelodanio je u posve kratkom roku četiri vrlo važne knjige za razumijevanje kat. prilika u Njemačkoj.

Ove su knjige međusobno usko združene. Poznato je svakomu, u kakvim se vodama nalazi katolički živalj u Njemačkoj. Katolici se tamo dijele u dvije skupine: tzv. kršćanska i katolička društva. Mi se ne možemo upuštati u razglabanje nedogledno žalosnih posljedica po Njemačku uslijed takova cjepkanja, ali ćemo upozoriti našu kat. javnost na ova djela, koja su neophodno nužna svakomu, koji se želi upoznati sa životom njemačkih katolika. Ove knjige lijepo će nas poučiti o pojimanju onamošnjih prilika. Tako nas n. pr. Holzamer poučava o političko-socijalnim odnošajima kat. Crkve u Njemačkoj; Bayard nam tumači u pravim slikama radničko pitanje u Njemačkoj, što se dade uspješno riješiti jedino utjecajem moćne kat. Crkve; Roeren sa svojim brošurama slika slave i pada Centrum-ove. Ne smijemo smetnuti s uma, da u svim pitanjima, što zasijecaju na moralni život čovječji, ima glavnu riječ: Crkva. Nažalost mnogi katolici kao da toga ne će da razume. Odatle i kobne suprotivštine na svim linijama: između Crkve i Države, između katolika i katolika itd. Motreći događaje u Njemačkoj može se mnogo to naučiti i u praksi primijeniti. Zato ove zlatne i poučne knjige toplo svakomu preporučujemo.

A. L. Gančević, O. F. M.

Miomirisni cvjetići iz života siromaška Isukrstova sv. Franje Asiškoga. Preveo fra Narcis. U Zagrebu 1913. U maloj osmini imade str. 160. Cijena 70 filira. Dobiva se u franjev. samostanu Visoko (Bosna).

Ova je knjiga prijevod talijanskog originala pod naslovom Fioretti di S. Francesco, koja je nastala još u 14. stoljeću od nepoznatoga pisca, a prevedena je dosada na gotovo sve žive jezike. Imade i japanski prijevod ovoga dijela. Zgodna je misao hrvatskoga prevodioca bila, da i Hrvati imadu tu zlatnu knjižicu u svom jeziku. Ali kako ova knjiga nije za svakoga, tako se ni ovaj prijevod, mislim, ne može svakomu preporučiti. U toj bo knjižici sadržavaju se najtajanstvenije stvari kršćanske mistike, najneobičnije ali i najsavršenije asketsko ispunjavanje kreposti bogoslovnih i moralnih, sve dakle sami uzvišeni predmeti; a prikazani su u formi tako jednostavnoj, kao da su to basne ili priče za malenu djecu. Taj silni kontrast odbija čitatelje, u kojih svjetski duh diše, i čini im se sadržaj knjige smiješan i kao ludorija jedna. Tek rijetke duše čvrste vjere i velike poniznosti, u kojih duh Božji živi, mogu da shvate nauk i da crpe korist. Tko čita tek za zabavu, ili od znatiželjnosti, ili s gledišta literarnoga posmatra djelo ovo, dosta je ako se ne smuti. Kako već rekoh, dobro je da Hrvati imadu u prijevodu hrvatskom tu knjižicu, a još bi bolje bilo, da se je našao prevodilac vještiji u poeziji — jer je mnogo poezije u toj knjižici, kako složno kritika ističe — i u hrvaštini. Smetaju još mnoge tiskarske pogrješke.

Dr. Pazman.

Dr. Adolf Rücker: Über das Gleichnis vom ungerechten Verwalter (Biblische Studien). Freiburg i. Breisgau 1912.

Pisac nastoji da svestrano ispita ovu parabolu, koja zadaje exegeti dosta poteškoća.

U prvom dijelu iznosi historijski prijegled tumača, koji vide u paraboli alegoriziranje savremenih prilika. Počevši od Teofila Antiohijskog pa Weizsächera i Schegga prikazuje ukratko njihovo tumačenje (Allegorische Ausdeutungen meist zeitgeschichtlicher Art. U drugom dijelu predočuje počevši od Augustina i Ćirila Aleksandrijskoga pa do Harnischa i Reimpella mišljenje onih, koji djelomično napuštaju alegoričko tumačenje te izvode iz parabole neku općenitu etičku nauku. Teilweise Auschaltung der Allegorie verbunden mit moralischer Auslegung. Interesantno je tumačenje Simona Webera. On misli, da je parabola ogledalo za ljude. U nepravednom upravitelju predočen je griješni čovjek. Pod *μανῶνας τῆς ἀδικίας* ne misli se kakvo dobro nepravedno stečeno, već sve, što je Gospodin predao čovjeku, da tim upravlja za svojega zemaljskog života. Prema tomu u toj riječi nisu uključena samo materijalna dobra, već i sva duševna dobra. No kako mogu ta dobra biti *μανῶνας τῆς ἀδικίας*? Ne će biti, ako čovjek upotrebljava ova dobra prema volji Božjoj. No ako ih čovjek zlorabi, tada čuje se riječ Božja, koju je rekao nepravednom upravitelju: *τι τοῦτν ἀκούω περὶ σοῦ* (Lk. 16, 2). Zlorabiti može čovjek darove raznoliko. Zato Gospodin u toj paraboli upozoruje učenike, da se čuvaju, te ih ne zahvati svjetski duh. U toj paraboli upozoreni su učenici, a po njima i kršćani svih vijekova, da paze, da ne postanu nevjerni Gospodinu rasipajući povjerena dobra. Svakako se u toj paraboli oštro kori nepravda protiv Gospodina i osobitom ozbiljnosti osugjuje upotrebljavanje zemaljskih stvari na zlo. Tko tako postupa nalik je na nepravednog upravitelja, koji u nevolji seže za nepravednim srestvima.[1]

[1] l. c. p. 43, 44.

Većina starih i novih tumača sudi: non omnia debemus ad imitandum sumere. Toga radi misle, da se u paraboli preporuča razborito i vjerno (prudens et fidelis) upotrebljavanje bogatstva, a to se osobito očituje dobrim djelima. Neka učenike uči primjer svjetskog muža, koji prirodno najbolje znade postupati sa svojim dobrima.

Reimpell[2] misli, da Gospodin u paraboli upozoruje na pogibao, koja prati zemaljsku mudrost, a preporuča sveti egoizam, da čovjek čineći milosrdna djela nagje zahvalne prijatelje.

Napokon u trećem dijelu predočeni su nazori onih, koji napuštaju alegoriziranje. Rücker kritički ispituje njihovo stanovište (Neuere Ablehnungen der Allegorie und ihre Kritik).

Pisac slaže se s Weissom: „dass nämlich in diesem Gleichnis die allegorisirende Erklärung deutlicher als an irgendeinem andern Bankrott gemacht habe“.[3] Zato je i nastupila reakcija, no nažalost i takova, te su porekli alegoričko tumačenje i ondje, gdje ga sam Gospodin zastupa. Glavni reprezentanti nove struje jesu Weiss u „Leben Jesu“ i Jüllicher u „Die Gleichnisreden Jesu“.

Rücker upozoruje pod konac na Fiebiga, koji je poregjivao Gospodinove parabole sa rabinističkim prispodobama. Sudi, da se Gospodin akomodirao u parabolama formi parabola židovskih.

Prema tomu u slici nepravednoga upravitelja predočuje nam Gospodin nekoga bogatog muža, koji bi imao biti kažnjen radi rasipnosti. U toj fatalnoj situaciji izmislio je sredstvo, kojim se osigurao za budućnost.

Ovu razboritost i odlučnost, kojom se nepravedni upravitelj brine za budućnost, naglašuje Gospodin. Neka si učenici osiguraju vječna nebeska dobra, kako se upravitelj pobrinuo za vremenito dobro. To je glavna misao, koja se u paraboli ističe, a drugo je nuzgredno. Ergo treba da pazimo na cjelinu slike; a pojedinosti su nuzgredne. Preporučam bogoslovima.

Dr. F. Zagoda.

Dr. Karl Benz: Die Stellung Jesu zum alttestament-

[2] l. c. p. 51, 52.
[3] l. c. p. 53.

lichen Gesetz (Biblische Studien) Freiburg im Breisgau. Herdersche Verlagshandlung 1914.

Pisac osvjetljuje svestranu relaciju Gospodinovu prema S. Z.

Iznajprije upozoruje, kako se Gospodin pokoravao zakonu. Jednako je češće upozorio Židove na dužnosti, koje im nalaže zakon. (Mt. 8, 4. Mr. 1, 44. Lk. 5, 14. Lk. 16, 29).

Nadalje gospodin često ustaje protiv himbe, tjesnogrudnosti i tradicija farizejskih i prema tomu protiv krive interpretacije zakona. (Mt. 15, 20. Mat. 15, 3. Mt. 15, 9. Mt. 15, 13. Mt. 23, 16.—22. itd.)

No Gospodin štujući zakon i ispravno ga tumačeći usavršuje zakon i zahtijeva od svojih pristaša mnogo veće savršenstvo, nego li je tražio zakon Mojsijev.

Isus postavlja u besjedi na gori nova savršena etička načela, koja su potrebita njegovu općenitom, čisto vjersko ćudorednom kraljevstvu. Kod toga opažamo klimaks, kako Spasitelj polazi od dužnosti pojedinaca prema sebi pa sve do dužnosti, koje imade pojedinac prema društvu. Kao novozavjetni zakonoša, govori Gospodin u antitezama. Prve dvije antiteze traže ćudoredni integritet pojedinca t. j. ljubav i čistoću (Mt. 5, 21—30), treća reformira ženidba.

Gospodin ruši dvostruki židovski moral. Muž imao je po Mojsijevu zakonu veću slobodu i pravo od žene. Muž bio je krivac preljube samo tada, ako je sagriješio s tugjom ženom ili zaručnicom (Dt. 22, 22—24). Mnogoženstvo bijaše takogjer dozvoljeno. (Gn. 16, 2, I. Reg 1, 2.)

Smatralo se, da je preljubnik ogriješio se o prava muža preljubnice, a ne o vlastitu ženu, dok žena preljubom ruši vlastiti brak i to svakim izvanbračnim općenjem. Muževi otpuštali bi često žene iz ništetnih razloga.

Zato je Gospodin proglasio jedinstvo i nerazrješivost ženidbe, a time ukinuo prijašnja privilegija i slobodu muža naglašujući veliku njegovu odgovornost. (Mt. 5, 31. 32.)

Četvrta i peta antiteza postavljaju čvrste temelje za krepki gragjanski život u kraljevstu Božjem, jer treba da Kristovi pristaše ljube i govore uvijek istinu i da su blagi i ljubazni prema istomu osobnom protivniku i napadaču. (Mt. 5, 32.—42.)

Šesta antiteza kao vijenac svega traži ljubav kao karakteristiku učenika Isusovih prema istim neprijateljima.

Izraelci, osobito njihovi kraljevi smatrali se sinovima Božjim. Politički neprijatelji Izraelovi bili su ujedno neprijatelji Božji. Prema tomu i ratovi, koje Izraelci vodiše, smatrali su svet m ratovima za čast Božju i obranu njegova naroda.

Gospodin ukida tu ratobornu religioznost židovsku upozorujući, da je za vladanje sinova Božjih u Mesijanskom kraljevstvu mjerodavan postupak Božji.

Bog dijeli blagodati prirode dobrima i zlima, ergo treba da i sinovi Božji budu savršeni kao što je Otac nebeski, te ljube i neprijatelje.

Gospodin u besjedi na gori kao zakonoša reducira svu normativnu sadržinu S. Z. za mesijansko kraljestvo na princip, da se imademo tako vladati prema bližnjemu, kako bismo željeli, da se on vlada prema nama. A time je sav gradjanski i obredni Mojsijev zakon prestao u N. Z.

Dok je Gospodin u besjedi na gori sav S. Z., koliko je norma ćudorednoga života, skupio u divnu zapovijed: „Sve dakle, što hoćete da vama ljudi čine, tako činite i vi njima; jer je to zakon i proroci“ (Mt. 7, 12.); to u oprosnoj besjedi postavlja još uzvišeniji zakon za svoje pristaše: „Novu zapovijed vam dajem, da ljubite jedan drugoga, kao što ja vas ljubljah, da vi jedan drugoga ljubite. (Iv. 13, 34) Gospodin je tu zapovijed kao svoju dvaputa u tom svečanom momentu ponovio. (Iv. 15, 12; Iv. 15, 17,).

Zapovijeda ovdje herojsku ljubav do mučeništva (Iv. 15, 13).

Da je Gospodin proglašujući ovu novu zapovijed reflektirao na Mojsijev zakon, vidimo, što naglasuje: „Ovo je moja zapovijed“ (Iv. 15, 12).

Ovom najsavršenijom ljubavi, koja sve daje, a ništa ne traži, Gospodin nas je prvi ljubio i sve nas obvezao, da ga slijedimo. To je vrhunac ćudorednog savršenstva, zato je i tu zapovijed proglasio na svršetku svoje zemaljske djelatnosti.

Gospodin naglašuje organičku svezu izmegju S. i N. Z. (Mt. 5, 18. Lk. 16, 17).

Zakon trajat će, dok bude svijeta. Zakon trajat će, dok se sve ne dogodi (Mt. 5, 18). A taj moment nastaje, kad postaje **činjenicom**, čemu je zakon postavio temelj, proroci nastavljali, a Isus prema proroštvima priveo savršenstvu t. j. dok ne nastupi vjerska i ćudoredna visina, kaku Gospodin od svojih pristaša zahtijeva. Zakon je neprolazan, pošto ima znamenitu odgojnu zadaću za čovječanstvo (I. Tim. 1, 8).

Ako je Gospodin naglašujući, da je zakon neprolazan, nacijonalno-partikularne uredbe odstranio, a ćudoredne norme usavršio, to nije postupao protiv zakona, već je time realizirao proroštva S. Z., koja su to naviještala.

Isusova nauka naslanja se na S. Z., kao na svoj temelj; a S. Z. traži N. Z. kao svoje savršenstvo. Jer je S. i N. Z. tako usko združen, to nije ni najmanji dio Tore bez vrijednosti; nego će do svršetka svijeta doprinijeti, da se Kristova nauka uzmogne razumijevati, častiti i jasnije upoznati volja Božja u odgoju čovječanstva.

Gospodin napustivši kao zakonoša Mojsijev obredni zakon koncentrira religiozni kult na svoju Božansku osobu. Gospodin je gospodar subote (Mr. 23—28; Lk. 6, 1—5).

Etičke norme uzvišenije su od obrednih. Djelotvorna ljubav prema bližnjemu je dragocjenija od izvanjskoga bogoštovlja. Gospodin Isus Krist, jer je Bog čovjek, može činiti i u subotu, što hoće.

Gospodin upozoruje farizeje, koji se zgražali, što su učenici njegovi u subotu trgali klasje, na Davida. Zatim, kako svećenici obrezuju u subotu u hramu, a da nisu krivci, a tada emfatički naglašuje; da je veći od hrama: *λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε.* (Mt. 12, 1—7).

Ovim riječima dotiče se Isus snošaja Evangjelja prema kultu S. Z. Postoji uzvišenija svetinja od Jeruzalemskoga hrama; a to je On; postoji svetija služba od službe u hramu Jeruz.; a ta je: služiti njemu. Mjesto S. Z. službe dolazi apoštolska služba, koja ima sveti karakter od osobe Božanskoga Učitelja. Isus stupit će kao središte kulta, a Apoštoli kao njegovi svećenici mjesto levitskoga svećenstva. U razgovoru sa Samaritankom naglašuje, da doskora ne će Jeruzalem biti više privilegirano mjesto Božanskog bogoštovlja; a time ujedno naviješta, da će prestati kult S. Z. Mjesto levitskog bogoštovlja dolazi uzvišenije, univerzalno, pneumatsko; jer će se klanjati pravi klanjaoci Bogu u duhu i u istini (Iv. 4, 23, 24). Snošaj izmegju sebe i svojih učenika isporegjuje sa snošajem izmegju zaručnika i zaručnice; ergo treba da je najnježniji i najsrdačniji.

Upravo, jer je Gospodin zaručnik duša, zato ima pravo tražiti, da ga njegovi prijatelji više ljube nego ikoga u svijetu (Mt. 10, 27; 10, 32, 33; 19, 29). Ergo Gospodin traži, da ga ljubimo nada sve. A time postaje predmetom Božanskog kulta i središtem religioznog života.

Upozorujući Židove, da je njegovo tijelo najveća svetinja, budući, da u njem stanuje Božanstvo, postavlja Gospodin podlogu za novozavjetni kult.

Gospodin je nadalje upozorio, da nove religiozne ideje traže nove forme bogoštovne, jer sadržaj i presuda treba da korespondiraju (Mt. 9, 16, 17; Mr. 2, 21, 22; Lk. 5, 36—38). Pa zato i na posljednjoj večeri utvrgjuje N. Z. svojom svetom krvi, t. j. naregjuje Presv. Oltarski sakramenat.

Krasnu i originalnu raspravu toplo preporučam svim prijateljima Svetoga Pisma.

Dr. Franjo Zagoda.

I. Laurentius S. I., Institutiones Iuris Ecclesiastici. Editio tertia. B. Herder Friburgi in B. et Vindobonae. 8°. XVI + 762. Neuvezano K 14·40, uvezano K 16·08.

Djelo je razdijeljeno u 8 knjiga **1.** Fontes. 2. Ecclesiae constitutio. 3. Officia et beneficia. 4. Gubernatio Ecclesiae. 5. Administratio magisterii et ministerii ecclesiastici. 6. Societates ecclesiasticae. 7. Bona temporalia ecclesiastica. 8. Relatio Ecclesiae ad alias societates te sadržaje postojeće opće crkveno pravo. Historijski razvoj pojedinih pravnih uredbi orisan je prema svrsi djela samo u glavnim crtama. Partikularno pravo pisac iznosi samo toliko, koliko ono odaje tendenciju, da se razvije u „agentem Ecclesiae disciplinam“. Građanske propise o crkvenim stvarima mimoilazi posve. Umnožano je ovo iz-

danje (naprama prijašnjima) napose najnovijima propisima o ustrojstvu rimske kurije, o izboru pape i o disciplini klera i redovnika. Kako u prijašnjim izdanjima, tako pisac i u ovom navodi doslovno ponajglavnije crkvene propise, a na ostale upućuje navodeći, gdje se nalaze. Literatura je obilna.

Djelo je namijenjeno početnicima u crkvenom pravu u školama. Uza svu kratkoću svojstvenu institucijama, uspjelo je piscu, da nijednu granu crkvenoga prava ne propusti. Radi toga i radi solidnosti u crkvenim načelima, jasnoće, točnosti, preglednosti i praktičnosti, kojima se djelo odlikuje u velike, valja ga ubrojiti među najbolja te vrsti.

Dr. I. Aug. Ruspini.

Dr. Alois Soldat: Nástin zakladův a všeobecných zásad společensko-hospodařských. Přispěvek katolické mravouky k řešení otázky socialní. Nakladem „Dědictví sv. Prokopa". Praha 1913. Str. 550. Cena 10 K.

Naše doba može se nazvati posebnim načinom „doba socijalno" radi ogromnog broja novih socijalnih pitanja, radi novih socijalnih prilika, radi razvoja cjelokupnog narodno-gospodarstveneg i društvenog života. Proučavanje svega toga rodilo je novom znanošću, koja iz dana u dan napreduje, koja se na visokim školama predaje, koja se nastoji i popularizirati. I navedena S. knjiga jest knjiga sociološka, knjiga znanstvena, nikla iz predavanja na visokim školama, a svrha joj je sociološku znanost popularizirati.

Knjizi je naslov: „Nacrt osnovâ i općenitih načela socijalno-gospodarskih". Kako taj naslov kazuje, svrha je knjizi osvijetliti tek osnove i općenita načela socijalno-gospodarska, a ne sam narodno-gospodarski život niti pojedine njegove grane. Prema tome knjiga tvori tek uvod ili prvi dio općenite narodno-gospodarske nauke. Ona govori ponajprije o najvažnijim osnovnim pojmovima i sistemima narodnoga gospodarstva. Tom zgodom r spreda pisac zanimljiva pitanja o imutku, o radu, o vrijednosti, novcu, vjeresiji, dohocima, kapitalu, o raznim vrstima narodnoga gospodarstva, o narodno-gospodarskoj znanosti i njenoj povijesti, o merkantilizmu, individualizmu, socializmu, solidarizmu, o odnošaju narodno-gospodarstvene znanosti k drugim znanostima. — U drugom dijelu raspreda pisac o društvu ljudskom uopće, o obitelji i državi napose, o zasebnom imutku i pravu nasljedstva. — U trećem dijelu govori o pučkom blagostojanju, o zemljišnom posjedu, pučanstvu, o porastu pučanstva, o narodnim osebinama, o uzgoju naroda, o staležima u društvu ljudskom.

O svim pitanjima socijalno-gospodarstvenim govori S. s vjersko-ćudorednoga gledišta, on ostavlja glavnu riječ strukovnoj znanosti u svim onim pitanjima, koja na nju spadaju, ali traži također glavnu riječ u onim pitanjima, gdje mora govoriti religija i moral.

Knjiga je namijenjena širim krugovima, zato je pisana lakšim stilom, ne iznosi novih teorija, kloni se znanstvenih prepiraka, ona donosi u lijepom i jasnom prijegledu gotove rezultate, utvrđene tečevine socijalno-gospodarske znanosti. Ma da je knjiga namijenjena širim krugovima, moći će je s korišću uzeti u ruke i strukovnjak, jer će u njoj naći stručnu i objektivnu kritiku raznolikih socijalnih i ekonomskih sistema, točan navod vrela i obilje gradiva, kojemu je svjedok već sam omašan objam od 550 stranica. *Dr. K. Dočkal.*

Cathrein Viktor S. I.: Die katholische Weltanschauung in ihren Grundlinien mit besonderer Berücksichtigung der Moral. Ein apologetischer Wegweiser in den grossen Lebensfragen für alle Gebildete. Treće i četvrto izdanje kod Herdera u Freiburgu i Beču 1914. u maloj osmini imade strana XVI + 582. Cijena je knjizi K 7·80, vez. K 9·—.

Cathrein je poznati i priznati učenjak, plodan djelima i sretan u izboru predmeta. Što on napiše, to odgovara potpuno najnovijim prilikama vremena i sadanjoj potrebi, tako te se njegova djela upravo gutaju. Među najuspjelija njegova djela, rekao bih, spada

ova knjiga. Na mene barem čini takav dojam, kao da nisam nikada što ljepšega čitao. Pisac ima pred očima čitatelje naobražene, ali nevjerne ili barem takove, koje treba uvjeriti o istinitosti katoličke religije. Zato polazi da rješava ovo pitanje: odakle čovjek? U kratkim i jasnim potezima prikazuje svu mizeriju evolucionističkog Darwinizma, absurdnost generationis aequivocae i zaključuje neumoljivom logikom, da je čovjeka stvorio Bog. Zatim prikazuje opet kratko a jezgrovito, neodrživost i ništavilo materijalističkog i panteističkog naziranja i zaključuje, da se nužno mora prihvatiti naziranje dualističko (za razliku od monističkoga), koje priznaje i ispovijeda Boga kao Stvoritelja svijeta ovoga, a naravno kao Stvoritelja čovjekova. Napokon iz svršnosti svega, što je na svijetu, napose iz svršnosti ljudskoga života, koju razum ljudski jasno razabira, pokazuje pisac, da je teizam jedini mogao o svrsi svijeta dati povoljan odgovor, a taj glasi: svrha je svijetu Bog. Čovjek je dakle stvor Božji, kruna svega Stvorenja, gospodar vidljivoga svijeta, sluga Božji. — Prelazi sada pisac na ispitivanje ove istine: koja je svrha čovjeku? I pošto je naveo ponajprije kriva mišljenja, kako starijih tako i novijih i najnovijih filozofa, Paulsena, Wundta, Hartmanna i dr., koji nijesu kadri da ovo pitanje prema svojim naukama riješe, dovodi nas do zaključka, da je jedini istiniti odgovor u teističkoj filozofiji, po kojoj je prava svrha čovjeka i prava i potpuna sreća njegova u Bogu, a ovaj život je samo priprava za budući vječni, a postignuće svrhe čovjekove biva spoznajom Boga i službom te ispunjavanjem njegovih zapovijedi. To je sve sadržaj prvoga dijela.

Dotle filozofija može da vodi čovjeka i te mu istine dokazuje. Ali sad se pisac penje na više, svrhunaravno stanovište, te kratko i jezgrovito prikazuje i navodi poglavite dokaze za istinitost kršćanske objave. A nakon toga govori o Crkvi Hristovoj, da ju je utemeljio Krist, da je jedna jedina, vidljiva, hijerarhična, da je Crkva savršeno i neovisno društvo, da je neprevarljiva u naučanju Bogom objavljenih istina, da joj je vrhovna glava Petar i njegovi zakoniti nasljednici, rimski biskupi. Dosljedno: da je rimokatolička Crkva prava Crkva Kristova, jedina, sveta, katolička i apostolska Crkva. Dosljedno: da je njezina nauka, njezin moral pravi, istiniti moral. To sve u drugom dijelu ove knjige. A u trećem dijelu navode se poglavite istine katoličkog morala i rješavaju se poglaviti prigovori protiv morala.

Ova je knjiga kratka ali temeljita apologija katoličke Crkve i njezine nauke. Pisac je jasan kao sunce, a osvjedočava, da mu moraš potpisati svaku. Tko uščita ovu knjigu, mora priznati istinu i biti o njoj osvjedočen. Prvo izdanje ove knjige ugledalo je svijetlo 1907., drugo 1909., i već eto izlazi po treći puta. I to je dokaz, da je knjiga izvrsna. Zato se svakomu naobraženom katoliku najtoplije preporučuje, da si ovu knjigu nabavi i čita. *Dr. Pazman.*

Lingens Emil S. I.: Die innere Schönheit des Christentums. Treće i četvrto izdanje in 8° (XVI + 234 str.). Herderova naklada u Freiburgu i Beču. Cijena K 4·20.

Pisac ove knjige izdao je ovo svoje djelo prvi puta g. 1895. kao prilog časopisu „Stimmen aus Maria-Laach". Nakon smrti piščeve († 1899.) izdano je ovo djelo eto već po treći puta, a kritika je najpovoljniji sud o njemu izrekla, da je genijalna i dubokoumna apologija kršćanstva, jasna i dogmatski izrađena, podobna da porodi u čitatelja visoki pojam i veliku ljubav za katoličku Crkvu.

Pisac prikazuje u tom djelu ljepotu kršćanstva po divnom nutarnjem jedinstvu, po harmoniji, koja u njem vlada i po svezi, kojom su pojedina uda spojena međusobno kao uda živoga tijela. To i takovo kršćanstvo opstoji i živi jedino u katoličkoj Crkvi. Princip života, duša toga kršćanstva jest Krist. On je u kršćanstvu sve i sva. On je u Crkvi učitelj, njegov se nauk propovijeda; On daje svetost dušama u Crkvi i po Crkvi se rađa u nama na duhovni način; On kraljuje i vlada u Crkvi i po Crkvi nad našim dušama. Crkva je učiteljica Kristova nauka, Crkva je mistično tijelo Kristovo, Crkva je kraljevstvo Kristovo. Vjerske istine, milost, sakramenti, žrtva euharistička,

Crkva sama, njezino djelovanje — sve je to pisac prikazao kao u jednoj umjetnički izrađenoj slici, tako te misaoni čitatelj mora da uvidi, da kršćanstvo nije moglo slučajno tek nastati, da se nije ljudskim nastojanjem razvilo u divotno stablo, već je samo po osnovi božanske mudrosti moglo nastati, razviti se i održati. Ovo djelo stoga toplo preporučujemo za štivo i svećenstvu, napose propovjednicima i katehetima na srednjim školama, a i naobraženim laicima.

Dr. Pazman.

Hurter Hugo S. I.: Entwürfe zu Herz-Jesu-Predigten. Drei Zyklus (V.—VII.). U vel. 8° ima str. 140. Kod Felic. Raucha u Innsbrucku 1914. Cijena K 1·40.

Ovo je šesti svezak kratkih propovijedi, što ih je dosada izdao učeni pisac, glasoviti i preko 50godišnji profesor dogmatike u sveučilištu u Innsbrucku, i posvetio svojim zahvalnim učenicima i marljivim slušateljima, kojih imade na tisuće. U prvom svesku izašla je (1912. II. izdanje) jedna zbirka propovijedi o riječima Isusovim na križu. U drugom svesku izašla je (1908. II. izd.) jedna zbirka propovijedi o B. D. Mariji (svibanjske). U trećem svesku izašle su (1908. II. izd.) četiri zbirke propovijedi o Presv. Srcu Isusovu. U četvrtom (1910. II. izd.) četiri zbirke razmatranja za duhovne vježbe. U petom (1908.) četiri zbirke priloga za duhovne vježbe za svećenike i klerike. Napokon su u ovom šestom svesku izdane tri zbirke propovijedi o Presv. Srcu Isusovu. Prva zbirka je sastavljena prema litanijama Presv. Srca Isusova, druga prema dužnostima našim spram bož. Srca, a treća prema vrlinama, koje rese bož. Srce Isusovo. Ovi sastavci Hurterovi nijesu izrađene propovijedi, a nijesu ni puki nacrti, već nešto srednjega, jer osim nacrta sadržaje glavne misli, razdiobu, dokaze, tako te one propovjednike, koji nemaju vremena da kod kuće izrade propovijedi, mogu izdašno pomoći ovi sastavci Hurterovi. Zato ih preporučujemo.

Dr. Pazman.



Pregled časopisâ.

Hrvatska Straža za kršćansku prosvjetu. Časopis namijenjen filozofiji i drugim znanostima. Urednik: dr. Ante Alfirević. Rijeka 1914. God. XII. Br. 3—4. F. J. Milošević: Naturalistički vitalizam prema novim biološkim uspjesima. — Lanis Veuillot (prigodom stogodišnjice) I. Životopis. II. Rod i način javnog rada. III. Ideje Veuilot-ove. — Aškerc u Hrvatskoj. Kritika izdanja Aškerčevih pjesama po „Matici Hrvatskoj". — Dr. A. Alfirević: Uzroci zločina. Kritika Šilovićevih sveuč. pučkih predavanja. — Fra Ign. Radić: Kako ćemo pisati? — P.: Pismo iz Rima. Dr. Al. Ušeničnik: Pismo iz Ljubljane. — Fiat lux! — Upiti i odgovori. — Književnost. — Bilješke.

Kršćanska škola. Pedagoški i didaktični list. Glasilo hrv. katol. katehetskog društva. Zagreb 1914. Br. 4—5. — O. E. Firšt: Temperamenti i značaj. — ff.: Prilog k rješenju pitanja o liturgijskom udžbeniku. — J. Čuk: Borba za školu u New-Schehiru. — D. Reorganizacija šegrtskih škola. — Književni pregled. — Vjesnik.

Vrhbosna. Katoličkoj prosvjeti. Sarajevo 1914. Godina XXVIII. br. 6—11. Izdaje kaptol Vrhbosanski. Uređuje dr. Antun Buljan. Dr. Miroslav Matijaca: Izbor pape. — Ante Messner: Socijalni tečaj u Zagrebu. — Ivan Jablanović: Iz povijesti borbe dviju ideja. — O. Urban Talija: Religijozna shepsa i kršć. apologetika. — Fra Ign. Radić: Slobodna lju-

bav. — Vladimir Bakotić: Svećeničko zvanje u naše doba. — U svakom broju: Vjesnik. Prosvjeta.

Naša Misao. Izdaju hrvatsko-slovenski franjevci. Uređuje Dr. J. Jelenić. Sarajevo 1914. Br. 3—5. — Dr. fra Petar Grabić: Novi oblik misli i vjere. Kritika nazora dra. A. Bazale i pjesnika A. Aškerca. — O. Petar Vlašić: Je li Isus bio liječnik? — Fra J. Markušić: Sa kvarnerskih žalova na hrv.-slov. katol. kongres u Ljubljani. — Dr. P. Gvido Rant: Protestantizem in frančiškani kranjske kustodije. — Dr. Blažević: Najnoviji hrvatski djelomični prijevod N. Zavjeta. — Prijegled.

Časopis katolického duchovenstva. Organ vědeckeho odboru akademije křestjanske v Praze s podporou dědictvi sv. Prokopa v Praze. Redaktori: Dr. F. Kryštůfek, Dr. J. Tumpach i dr. A. Podlaka. V Praze 1914. 1—3. — P. J. Jaroš: Prispěvek k dějinám pisne svatováclavské. — Dr. Karel Statečny: Čtvrtá synoda Budějovicka. — Dr. František Xav. Kryštufek: Summa sv. Tomáše Aquinského a s něm tridentský. — P. Jozef Pejška C. SS. R.: Rád Pavlinů Poustevnikuv a jeho činnost mezi Slovaní. — Dr. Jos. Novotny: Za slobodu svědomi. — Dr. Ant. Kubiček: Obsazovani papežské stolice upostřed stoleti XI. — Dr. Rudolf Zháněl: Nový branný zákon. Práva a povinnosti z něho plynouci, se zvláštnim zřetelem ke stavu duchovnimu. — Dr. Jos. Smrček: Společenské problemy v listech sv. apoštola Pavla. — Dr. Jos. Slaby: Iméno Jerusalem. — Dr. Jan Konečny: Sv. Tomaš Aquinský a theorio přilivu a odlivu moře. — Idem: Božska a lidská moudrost v knize Přislovi. — Dr. Jos. Foltynowský: Sv. Jeronym v rozepřích origenskych. — Směs. — Literatura.

Zeitschrift für katholische Theologie. II. Quartalheft Innsbruck 1914. — Urban Holzmeister: Unbeachtete patristische Agrapha. — Emil Michael: Die Schreiben König Friedrichs II. und seines Kanzlers an Papst Honorius III. über die Wahl Heinrichs VII. 1220. — Karl Six: Die „obiectiones septimae" zu Descartes Meditationos. Zur Charakteristik der Beziehungen zwischen Descartes und den Jesuiten. — Joh. B. Nisius: Schlussergebnisse der Forschung und Kontroverse über die Vulgata Sixtina. — Dr. Heinrich Mayer: Geschichte der Spendung der Sacramente in der alten Kirchenprovinz Salzburg. II. Die Firmung. III. Die heilig. Kommunion. — Literaturberichte. A. Uebersichten. B. Rezensionen und kürzere Anzeigen. — Analekten.

Der Fels (prije Apologetische Rundschau). Das Organ der Central-Auskunftstelle der katholischen Presse (C. A.). Frankfurt am Main. 1914. 13—15. — Dr. Anton Seitz: „Denkende" Tiere. — Idem: „Denkende" und „sprechende" Hunde. — Dr. Mentrop: Zur Duellfrage. — Dr. Campion: Der moderne gymnasiast — Carl Aspel: Der numerische Fortschritt des Katholicismus in Deutschland. — Eine religiös-politische Polemik. — Rüstzeug. — Abwehr. — Bücherschau.

The Lamp: Mjesečnik namijenjen jedinstvu Crkve. Dobiva se kod: The Editor of The Lamp, Graymoor-Garrison (N. Y., U. S. A.) uz godišnju pretplatninu od dva dolara ili 10 kr. austr. vr.

Siječanj 1914.: Watts: The

Origin and History of the Society of the Atonement (Slijedi povjesni prikaz družbe Otkupljivanja). Dom Bede Camm. Tyburn (Glasovito svetište u Tyburn-u). E. H.: The Roman Heresy (O tobožnjem odmetnuću kat. Crkve).

Veljača: Watts: The Origin itd. (Nastavak). E. H. Conferences with our separated Brethren (Najnoviji sukob anglikanske crkve sa katoličkom u pitanju Kikuyu). Ecclesia Anglicana (Nauka anglikanske crkve).

Ožujak: Watts: The Origin etc. (Slijedi). A. T. C.: A Captain-General of Christ (Žiće oca Junipera Serra, utemeljitelja misijâ u Kaliforniji (1713.—1754.). E. H.: Conferences etc. (Odnošaj anglikanske crkve prama katoličkoj). Frank Zanzibar: The Open Letter (Pokret anglik. inteligencije za bistrenjem vjerskih pojmova).

Travanj: Watts: The Origin itd. (Nastavlja se. Paul James Francis: Saint Patrick and the Irish People (Katolištvo irskog naroda u prošlosti). The Church Unity Movement outside the Fold (Pokret za ujedinjenjem crkava i kod nekatolika).

The Month: naručuje se preko: The Manager of „The Month" — Manresa Press, Roehampton, London, S. W. Cijena: 12 shillinga (oko 15 kr.).

Od siječnja 1914: A. L. Cortie: The Origin of the Sun and Stars (O postanku zviježđa iz prvotnih nebulae). Irwin: The Church and the Money-Lender (Slijedi o nauci crkve u pogledu novčanog zajma). Smith: Reunion at Kikuyu (Propadanje anglikanske Crkve). Pollen: The Centenary of the Restoration of the Society of Jesus (K stogodišnjici obnovljenja Isusovačke družbe).

Od veljače: Smith: What does the Anglican Church stand for? (Mlitavilo u anglik. crkvi). Bliss: On Cheerfulness (Kako da postanemo zadovoljni?). Anna T. Sadlier: Thomas d' Arcy Mc Gee, the Canadian Statesman (Djelatnost slavnog kat. državnika).

Od ožujka: John G. Vance: Prof. Bury and Lord Acton (Kritika Bury-eve „Povjesti slobodnog mišljenja"). Percy Armstrong: Catholicism in Norway (Katoličanstvo u Norveškoj). S. D. Fox: High Churchism vs. Ritualism (Prilike i odnošaji raznih anglik. sekti). Thurston: Notes on familiar Prayers (Povjest „Očenaša" u ingl. religijoznoj knjizi).

Od travnja: H. Atteridge: The Campaign of Slander against Catholic South America (Vjerske i ine prilike u kat. južnoj Americi). Thomas Walsh: Sevilla of the Images (O nabožnim slikama u Sevilji). Smith: The Gospel without the Resur ection (Uvjerenje Apoštolâ o Isusovu uskrsnuću). Thurston: The Bells of the Mass (Kad se počelo zvoniti pri raznim dijelovima sv. Mise?).

The Catholic World: Časopis za opću književnost i znanost.

Siječanj 1914: Windle: The earliest Men (Napučenje zemlje po prvim ljudima). Belloc: The Church and French Democracy (Slijedi o razvoju katolicizma u Franceskoj). Conway: The Original Diaries of the Concil of Trent (Povijest izdavanja saborskih akta). Gerrard: The Time Spirit in Music (Nastavak o zadaći glazbe u sadašnjosti). Fenlon: The General Convention of the Protestant Episcopal Church

(Posljednji događaji iz episkopalske sekte).

Veljača: Shanahan: The Unconsidered Remainder (Filozofija čovječjeg mišljenja). Belloc: The Church etc. (Slijedi). Ch. Baussan: Jean François Millet (Život i djela glasovitog slikara Millet-a). Dom Gasquet: The Ecclesia Anglicana (Nejasnoća anglik. Crkve). Conway: The Edict of Pope Callistus (O ukazu Pape Kalista). Windle: The Earliest Men (Slijedi o ostancima prvotnog čovjeka).

Ožujak: Campbell: A Philosophy of Social Progress (Koji i kakovi su razlozi u promjeni socijalnog stanja?). Belloc: The Church itd. (Nastavlja se). Conway: Christian Ascetism in the first three Centuries (Asketizam kroz prva tri vijeka naše ere). Martiudale: Ethnology and Missionary Work (Izvještaj s prošlogodišnjeg sastanka u Louvainu).

Travanj: Shanahan: Blindfolding the Mind (Odakle promjenjivost mišljenja?). Belloc: The Church itd. (Konac). Kerby: The Fundamental Relations of Charity (Snošaj siromaštva sa haritetom ili društvenom pripomoći). Conway: Christianity and the Roman Law (Odnošaj kršćanstva naprama rimskom pravu).

Petrus-Blätter. Izdaje: Petrus Verlag — Trier (Njemačka). Godišnja cijena 8 Mk. Ovo je krasno uređivan kat. tjednik, namijenjen širenju zdravih i čistih kat. nazora. Urednikom mu je vrsni kat. lajik dr. Ruegg, čija je agilnost poznata. Budući da tjednik pomno prati razvitak kat. ideja na teološkom, filozofskom, socijalnom i književnom polju, zaslužuje, da mu i mi u napredak par prikaznih crta posvećujemo. Započimamo sa novom godinom i to samo s onim člancima, koji su nama najbližnji.

7. siječnja 1914: Wilhelm Arnoldi, Bischof von Trier. Windthorst über die Zentrumsfraktion u. das kathol. Volk. — 14 sij.: Schardt: Die Verneinung des Modernismus in der Kunst. Was führt so viel Volk in die kathol. Kirchen? — 21 sij.: Zur römischen Frage. — 28. sij.: Schmitt: Mehr religiöse Übungen in der Familie.

4. veljače: Zu den neuesten Vorkommnissen in Sachen der Enzyklika Singulari quadam. Buchholz: Der Verfall der Mariavitensekte. — 11. velj.: Oesterreichische Zustände. — 18. velj.: Der Interkonfessionalismus ist der Mauerfrass. — 25. velj.: Richard: „Zur Sammlung der Geister". Schmitt: Die Ruckkehr der Protestanten in die kath. Kirche.

4. ožujka: Über den Papst. — 11. ož.: D'Arnoux: Ein Ruf nach Rückkehr zum kath. Herkommen. — 18. ož. Hug: Der Leidenskelch Pius VII. — 25. ož.: Roeren und die neue Richtung.

1. travnja: Freimaurerei, Freidenkerbünde, Feuerbestattung u. Austritt aus der Kirche. — 8. trav.: Petermann: Über die Achtung der Katholiken vor der bischöflichen Autorität. Kayser: Über die Geschichte der Reformen des Gregorianischen Chorals. — 15. trav.: Kayser: Über die Geschichte der Reformen des Gregorianischen Chorals. Meyer: Das Schlagwort „konfessionell". — 22. trav.: Commer: Dem Turmwart der deutschen Katholiken zu Ehren. — 29. trav.: Dem Gedächtnis des grossen Kardinals. Castel: Die neueste Interpretation der Encyklika Singulari quadam.